This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 920,576

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Geo. S. Morris.

On the institution
of the Logic by St. Au
gustine, see Nourrisson
Philos. de St. Augustin
II, 203, Paris 1866 (2

Morris Library.
BC
62
.A74
1718

H. W.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Geo. S. Morris.

X: H: 108.

3044

On the inspiration of the Logia by St. Augustine, see Nourrisson, Philos. de St. Augustin, II, 203. Paris 1866 (2 v.)

Morris Library.
BC
62
.A74
1718.

H. W.

La Veuve Paul Marret. 1718.

LA LOGIQUE
OU,
L'ART DE PENSER,

Contenant,

Outre les Regles communes,

PLUSIEURS OBSERVATIONS nouvelles, propres à former le jugement.

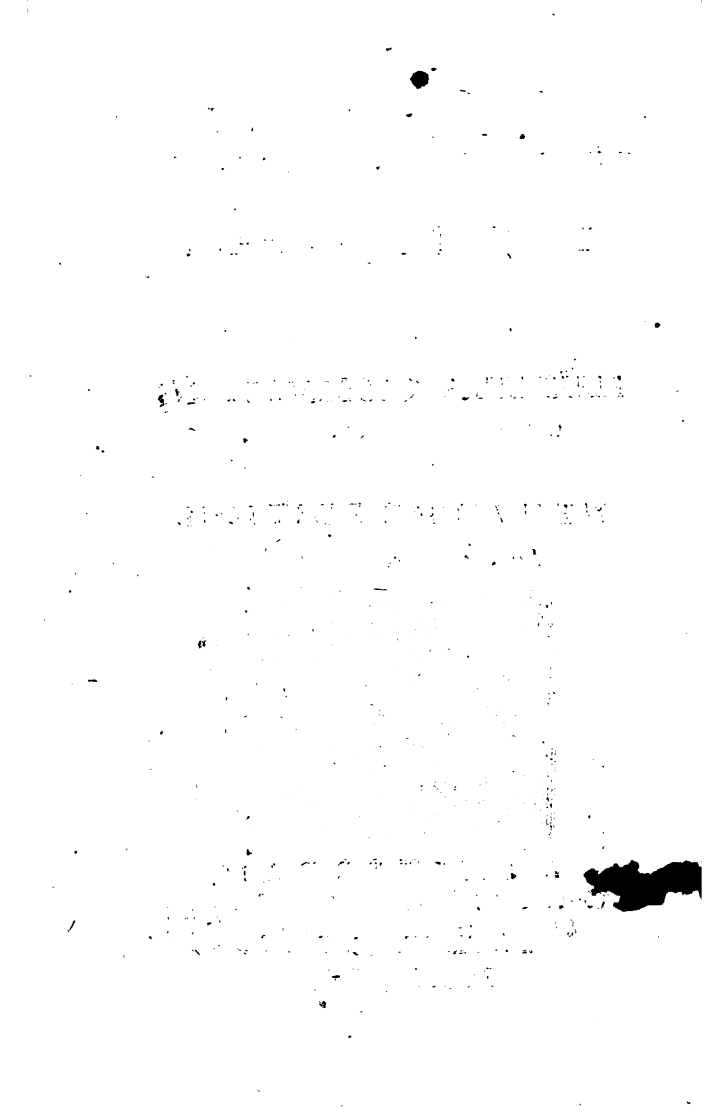
Ant. Arnauld + P. Nicole

NEUVIEME EDITION,

Revûe & de nouveau augmentée.

A AMSTERDAM,
Chez la Vefve de PAUL MARRET,
Marchand Libraire dans le Beurstraat.

M DCC XVIII.



AVIS.

LA naissance de ce petit Ouvrage est dûe entierement au hazard, & plûtôt à une espece de divertissement, qu'à un dessein serieux. Une personne de condition entretenant un jeune Seigneur, qui dans un âge peu avancé faisoit paroître beaucoup de solidité & de penetration d'esprit, lui dit qu'étant jeune il avoit trouvé un homme qui l'avoit rendu en quinze jours capable de répondre d'une partie de la Logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui étoit présente, & qui n'avoit pas grande estime de cette Science, de répondre en riant que si Monsieur . . . . en vouloit prendre la peine, on s'engageroit bien de lui apprendre en quatre ou cinq jours tout ce qu'il y avoit d'utile dans la Logique. Cette proposition faite en l'air ayant servi quelque temps d'entretien, on se resolut d'en faire l'essai; mais comme on ne jugea pas les Logiques ordinaires assez courtes ni assez nettes, on eut la pensée d'en faire un petit abregé qui ne fût que pour lui.

C'est l'unique vûe qu'on avoit, lorsqu'on commença d'y travailler, & l'on ne pensoit

pas y employer plus d'un jour ; mais quand on voulut s'y appliquer, il vint dans l'esprit tant de reflexions nouvelles, qu'on fut obligé de les écrire, pour s'en décharger ; ainsi au-lieu d'un jour on y en employa quatre ou cinq, pendant lorsquels on forma le corps de cette Logique, à laquelle on a depuis ajoûté diverses choses.

Or quoiqu'on ait embrassé beaucoup plus de matieres qu'on ne s'étoit engagé de faire d'abord, neanmoins l'essai en réüssit comme on se l'étoit promis. Car ce jeune Seigneur l'ayant lui-même reduite en quatre Tables, il en apprit facilement une par jour, sans même qu'il eût presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vrai qu'on ne doit pas esperer que d'autres que lui y entrent avec la même facilité, son esprit étant tout-à fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendent de l'intelligence.

Voilà la rencontre qui a produit cet Ouvrage. Mais quelque sentiment qu'on en ait, on ne peut au-moins avec justice en desapprouver l'impression, puisqu'elle a été plûtôt forcée que volontaire. Car plusieurs personnes en ayant tiré des copies manuscrites, ce qu'on sait assez ne se pouvoit faire sans qu'il s'y glisse beaucoup de fautes, on a eu avis que les Libraires se disposoient de l'imprimer. De sorte qu'on a jugé plus à propos de le donner au public correct & entier, que de permettre qu'on l'imprimât sur des copies defectueuses. Mais

c'est

AVIS.

c'eſt auſſi ce qui a obligé d'y faire diverſes additions qui l'ont augmenté de près d'un tiers, parcequ'on a cru qu'on devoit étendre ces vûes plus loin qu'on n'avoit fait en ce premier eſſai. C'eſt le ſujet du Diſcours ſuivant, où l'on explique la fin qu'on s'y eſt propoſée, & la raiſon des matieres qu'on y a traitées.

CATALOGUE

DES

LIVRES NOUVEAUX

Imprimez depuis peu chez la Veſve de PAUL MARRET.

Bibliotheque Angloiſe ou Hiſtoire Litteraire de la Grande-Bretagne, qui a commencé de paroître au mois de Janvier 1717 & qu'on donnera regulierement tous les trois mois.

Geometrie des Lignes & des Surfaces Rectilignes & Circulaires, par J. P. de Crouzas Profeſſeur en Philoſophie & en Mathematique à Lauſane, 2 vol. in 12. avec fig. 1718.

Poëſies d'Anacreon & de Sapho, traduites en François, avec des Remarques, par

Mad. Dacier. Nouvelle Edition, augmentée des Notes Latines de Mr. le Fevre, & de la Traduction en vers François de Mr. de la Foſſe. in 8. 1717.

Voyage autour du Monde, commencé en 1708. & fini en 1711. par le Capitaine Woodes Rogers, traduit de l'Anglois, où l'on a joint quelque pièces curieuſes touchant la Riviere des Amazones, par le P. Dacugna. 2 vol. in 12. avec fig. 1717.

La même Veuve a ſous preſſe les Oeuvres du Chevalier Blackmore, traduites de l'Anglois; les Oeuvres de Capiſtron augmentées d'une pièce qui n'a jamais paru. 2 vol. in 12.

Voyages de Thomas Gage, augmentez de près de la moitié, 4. vol. in 12. avec fig.

PREMIER DISCOURS,

Où l'on fait voir le deſſein de cette nouvelle Logique.

IL n'y a rien de plus eſtimable que le bon ſens & la juſteſſe de l'eſprit dans le diſcernement du vrai & du faux. Toutes les autres qualités de l'eſprit ont des uſages bornés ; mais l'exactitude de la Raiſon eſt generalement utile dans toutes les parties & dans tous les emplois de la vie. Ce n'eſt pas ſeulement dans les Sciences qu'il eſt difficile de diſtinguer la Verité de l'Erreur, mais auſſi dans la plûpart des ſujets dont les hommes parlent, & des affaires qu'ils traitent. Il y a preſque par tout des routes differentes, les unes vraies, les autres fauſſes, & c'eſt à la Raiſon d'en faire le choix. Ceux qui choiſiſſent bien, ſont ceux qui ont l'eſprit juſte; ceux qui prennent le mauvais parti, ſont ceux qui ont l'eſprit faux, & c'eſt la premiere & la plus importante difference qu'on peut mettre entre les qualités de l'eſprit des hommes.

Ainſi la principale application qu'on devroit avoir, ſeroit de former ſon jugement, & de le rendre auſſi exact qu'il le peut être, & c'eſt à quoi devroit tendre la plus grande partie de nos études. On ſe ſert de la Raiſon comme d'un inſtrument pour acquerir les Sciences, & on ſe devroit ſervir au contraire, des Sciences comme d'un inſtrument pour perfectionner ſa Raiſon : la juſteſſe de l'eſprit étant infiniment plus conſiderable que toutes les connoiſſances ſpeculatives, auſquelles on peut arriver par le moyen des Sciences les plus veritables & les plus ſolides. Ce qui doit porter les perſonnes ſages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent ſervir à cette fin, & à n'en faire que l'eſſai & non l'emploi des forces de leur eſprit.

Si l'on ne s'y applique dans ce deſſein, on ne voit pas que l'étude de ces Sciences ſpeculatives, comme de la Geometrie, de l'Aſtronomie, & de la Phyſique, ſoit autre choſe qu'un amuſement aſſez vain, ni qu'elles ſoient beaucoup plus eſtimables que l'ignorance de toutes ces choſes, qui a au-moins cet avantage qu'elle eſt moins penible, & qu'elle ne donne pas lieu à la ſotte vanité que l'on tire ſouvent de ces connoiſſances ſteriles & infructueuſes.

Non ſeulement ces Sciences ont des recoins & des enfoncemens fort peu utiles : mais elles ſont toutes inutiles, ſi on les conſidere en elles-mêmes & pour elles-mêmes. Les hommes ne ſont pas nés pour employer leur temps à meſurer des lignes, à examiner les rap-

rapports des angles, à considerer les divers mouvemens de la matiere. Leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop precieux pour l'occuper à de si petits objets : Mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions, & dans toutes les affaires qu'ils manient; & c'est à quoi ils doivent particulierement s'exercer & se former.

Ce soin & cette étude est d'autant plus necessaire, qu'il est étrange combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre par-tout que des esprits faux qui n'ont presqu'aucun discernement de la Verité, qui prennent toutes choses d'un mauvais biais, qui se payent des plus mauvaises raisons, & qui veulent en payer les autres; qui se laissent emporter par les moindres apparences; qui sont toûjours dans l'excès & dans les extrémités; qui n'ont point de serres pour se tenir fermes dans les verités qu'ils savent, parce que c'est plûtôt le hazard qui les y attache, qu'une solide lumiere: ou qui s'arrêtent au-contraire à leur sens avec tant d'opiniâtreté, qu'ils n'écoutent rien de ce qui les pourroit détromper; qui décident hardiment ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'entendent pas, & ce que personne n'a peut-être jamais entendu; qui ne font point de difference entre parler & parler; ou qui ne jugent de la verité des choses que par le ton de la voix; celui qui parle facilement & gravement a raison: celui qui a quelque peine

à s'expliquer, ou qui fait paroître quelque chaleur, a tort. Ils n'en ſavent pas davantage.

C'eſt-pourquoi il n'y a point d'abſurdités ſi inſupportables qui ne trouvent des approbateurs. Quiconque a deſſein de piper le monde, eſt aſſuré de trouver des perſonnes qui ſeront bien-aiſes d'être pipées; & les plus ridicules ſottiſes rencontrent toûjours des eſprits auſquels elles ſont proportionnées. Après que l'on voit tant de gens infatués des folies de l'Aſtrologie judiciaire, & que des perſonnes graves traitent cette matiere ſérieuſement, on ne doit plus s'étonner de rien. Il y a une conſtellation dans le Ciel qu'il a plu à quelques perſonnes de nommer Balance, & qui reſſemble à une balance comme à un moulin à vent; la balance eſt le ſymbole de la Juſtice: donc ceux qui naîtront ſous cette conſtellation ſeront juſtes & équitables. Il y a trois autres ſignes dans le Zodiaque, qu'on nomme l'un Belier, l'autre Taureau, l'autre Capricorne, & qu'on eût pu auſſi-bien appeller Elephant, Crocodile, & Rhinocerot: le Belier, le Taureau & le Capricorne ſont des animaux qui ruminent: donc ceux qui prennent medecine, lorſque la Lune eſt ſous ces conſtellations, ſont en danger de la revomir. Quelque extravagans que ſoient ces raiſonnemens, il ſe trouve des perſonnes qui les débitent, & d'autres qui s'en laiſſent perſuader.

Cette fauſſeté d'eſprit n'eſt pas ſeulement cauſe des erreurs que l'on mêle dans les Sciences,

ces, mais auſſi de la plûpart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injuſtes, des procès mal fondés, des avis temeraires, des entrepriſes mal concertées. Il y en a peu qui n'ayent leur ſource dans quelque erreur & dans quelque faute de jugement: de ſorte qu'il n'y a point de défaut dont on ait plus d'interêt de ſe corriger.

Mais autant que cette correction eſt ſouhaitable, autant eſt-il difficile d'y réüſſir; parcequ'elle dépend beaucoup de la meſure d'intelligence que nous apportons en naiſſant. Le ſens commun n'eſt pas une qualité ſi commune que l'on penſe. Il y a une infinité d'eſprits groſſiers & ſtupides que l'on ne peut reformer en leur donnant l'intelligence de la Verité, mais en les retenant dans les choſes qui ſont à leur portée, & en les empêchant de juger de ce qu'ils ne ſont pas capables de connoître. Il eſt vrai neanmoins qu'une grande partie des faux jugemens des hommes ne vient pas de ce principe, & qu'elle n'eſt cauſée que par la précipitation de l'eſprit, & par le défaut d'attention, qui fait que l'on juge temerairement de ce que l'on ne connoît que confuſément & obſcurément. Le peu d'amour que les hommes ont pour la Verité, fait qu'ils ne ſe mettent pas en peine la plûpart du temps de diſtinguer ce qui eſt vrai de ce qui eſt faux. Ils laiſſent entrer dans leur ame toutes ſortes de diſcours & de maximes, ils aiment mieux les ſuppoſer pour veritables que de les examiner: s'ils ne les entendent pas, ils veulent

croire que d'autres les entendent bien ; & ainſi ils ſe rempliſſent la memoire d'une infinité de choſes fauſſes, obſcures, & non entendues, & raiſonnent enſuite ſur ces principes, ſans preſque conſiderer ni ce qu'ils diſent, ni ce qu'ils penſent.

La vanité & la préſomtion contribuent encore beaucoup à ce défaut. On croit qu'il y a de la honte à douter & à ignorer; & l'on aime mieux parler & décider au hazard, que de reconnoître qu'on n'eſt pas aſſez informé des choſes, pour en porter jugement. Nous ſommes tout pleins d'ignorances & d'erreurs; & cependant on a toutes les peines du monde de tirer de la bouche des hommes cette confeſſion ſi juſte & ſi conforme à leur condition naturelle: Je me trompe, & je n'en ſai rien.

Il s'en trouve d'autres au contraire qui ayant aſſez de lumiere pour connoître qu'il y a quantité de choſes obſcures & incertaines, & voulant par une autre ſorte de vanité témoigner qu'ils ne ſe laiſſent pas aller à la credulité populaire, mettent leur gloire à ſoûtenir qu'il n'y a rien de certain; ils ſe déchargent ainſi de la peine de les examiner; & ſur ce mauvais principe ils mettent en doute les verités les plus conſtantes, & la Religion même. C'eſt la ſource du Pyrrhoniſme qui eſt une autre extravagance de l'eſprit humain, qui paroiſſant contraire à la temerité de ceux qui croient & décident tout, vient neanmoins de la même ſource, qui eſt le défaut d'attention. Car comme les uns ne veulent pas ſe donner la peine de diſcer-

ner

ner les erreurs : les autres ne veulent pas prendre celle d'enviſager la Verité avec le ſoin neceſſaire pour en appercevoir l'évidence. La moindre lueur ſuffit aux uns pour les perſuader des choſes très-fauſſes ; & elle ſuffit aux autres pour les faire douter des choſes les plus certaines : mais dans les uns & dans les autres, c'eſt le même défaut d'application qui produit des effets ſi differens.

La vraie raiſon place toutes choſes dans le rang qui leur convient ; elle fait douter de celles qui ſont douteuſes, rejetter celles qui ſont fauſſes, & reconnoître de bonne-foi celles qui ſont évidentes, ſans s'arrêter aux vaines raiſons des Pyrrhoniens qui ne détruiſent pas l'aſſûrance raiſonnable que l'on a des choſes certaines, non pas même dans l'eſprit de ceux qui les propoſent. Perſonne ne douta jamais ſerieuſement s'il y a une Terre, un Soleil & une Lune, ni ſi le tout eſt plus grand que ſa partie. On peut bien faire dire extérieurement à ſa bouche qu'on en doute, parceque l'on peut mentir ; mais on ne le peut pas faire dire à ſon eſprit. Ainſi le Pyrrhoniſme n'eſt pas une Secte de gens qui ſoient perſuadés de ce qu'ils diſent ; mais c'eſt une Secte de menteurs. Auſſi ſe contrediſent-ils ſouvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme on le peut voir dans Montagne, qui a tâché de le renouveller au dernier ſiecle.

Car après avoir dit que les Academiciens étoient differents des Pyrrhoniens, en ce que

les Academiciens avouoient qu'il y avoit des choſes plus vraiſemblables que les autres, ce que les Pyrrhoniens ne vouloient pas reconnoître, il ſe declare pour les Pyrrhoniens en ces termes : *L'avis*, dit-il, *des Pyrrhoniens eſt plus hardi, & quant & quant plus vraiſemblable.* Il y a donc des choſes plus vraiſemblables que les autres : & ce n'eſt point pour faire une pointe qu'il parle ainſi, ce ſont des paroles qui lui ſont échappées ſans y penſer, & qui naiſſent du fond de la nature, que le menſonge des opinions ne peut étouffer.

Mais le mal eſt que dans les choſes qui ne ſont pas ſi ſenſibles, ces perſonnes qui mettent leur plaiſir à douter de tout, empêchent leur eſprit de s'appliquer à ce qui les pourroit perſuader, ou ne s'y appliquent qu'imparfaitement, & ils tombent par là dans une incertitude volontaire à l'égard des choſes de la Religion ; parceque cet état de tenebres qu'ils ſe procurent leur eſt agreable, & leur paroît commode pour appaiſer les remords de leur conſcience, & pour contenter librement leurs paſſions.

Ainſi comme ces déreglemens d'eſprit qui paroiſſent oppoſés, l'un portant à croire legerement ce qui eſt obſcur & incertain, & l'autre à douter de ce qui eſt clair & certain, ont neanmoins le même principe, qui eſt la negligence à ſe rendre attentif autant qu'il faut pour diſcerner la Verité ; il eſt viſible qu'il y faut remedier de la même ſorte, & que l'unique moyen de s'en garantir eſt d'apporter

porter une attention exacte à nos jugemens & à nos penſées. C'eſt la ſeule choſe qui ſoit abſolument neceſſaire pour ſe défendre des ſurpriſes. Car ce que les Academiciens diſoient, qu'il étoit impoſſible de trouver la Verité, ſi on n'en avoit des marques, comme on ne pourroit reconnoître un eſclave fugitif qu'on chercheroit, ſi on n'avoit des ſignes pour le diſtinguer des autres au cas qu'on le rencontrât, n'eſt qu'une vaine ſubtilité. Comme il ne faut point d'autres marques pour diſtinguer la lumiere des tenebres, que la lumiere même qui ſe fait aſſez ſentir; ainſi il n'en faut point d'autres pour reconnoître la Verité, que la clarté même qui l'environne, & qui ſe ſoumet l'eſprit & le perſuade malgré qu'il en ait; de ſorte que toutes les raiſons de ces Philoſophes ne ſont pas plus capables d'empêcher l'ame de ſe rendre à la Verité, lorſqu'elle en eſt fortement penetrée, qu'elles ſont capables d'empêcher les yeux de voir, lorſqu'étant ouverts ils ſont frappés par la lumiere du Soleil.

Mais parceque l'eſprit ſe laiſſe quelquefois abuſer par de fauſſes lueurs, lorſqu'il n'y apporte pas l'attention neceſſaire, & qu'il y a bien des choſes que l'on ne connoît que par un long & difficile examen; il eſt certain qu'il ſeroit utile d'avoir des regles pour s'y conduire de telle ſorte, que la recherche de la Verité en fût & plus facile & plus ſûre; & ces regles ſans doute ne ſont pas impoſſibles. Car puiſque les hommes ſe trompent quelquefois dans leurs jugemens, & que

quelquefois auſſi ils ne s'y trompent pas, qu'ils raiſonnent tantôt bien & tantôt mal; & qu'après avoir mal raiſonné ils ſont capables de reconnoître leur faute, ils peuvent remarquer en faiſant des reflexions ſur leurs penſées, quelle methode ils ont ſuivie lorſqu'ils ont bien raiſonné, & quelle a été la cauſe de leur erreur lorſqu'ils ſe ſont trompés, & former ainſi des regles ſur ces reflexions pour éviter à l'avenir d'être ſurpris.

C'eſt proprement ce que les Philoſophes entreprennent, & ſur quoi ils nous font des promeſſes magnifiques. Si on les en veut croire, ils nous fourniſſent dans cette partie qu'ils deſtinent à cet effet, & qu'ils appellent Logique, une lumiere capable de diſſiper toutes les tenebres de notre eſprit : ils corrigent toutes les erreurs de nos penſées, & ils nous donnent des regles ſi ſûres, qu'elles nous conduiſent infailliblement à la Verité, & ſi neceſſaires tout enſemble, que ſans elles il eſt impoſſible de la connoître avec une entiere certitude. Ce ſont les éloges qu'ils donnent eux-mêmes à leurs préceptes. Mais ſi l'on conſidere ce que l'experience nous fait voir de l'uſage que ces Philoſophes en font, & dans la Logique & dans les autres parties de la Philoſophie, on aura beaucoup de ſujet de ſe défier de la verité de ces promeſſes.

Neanmoins parcequ'il n'eſt pas juſte de rejetter abſolument ce qu'il y a de bon dans la Logique à cauſe de l'abus qu'on en peut faire,

re, & qu'il n'eſt pas vraiſemblable que tant de grands eſprits qui ſe ſont appliqués avec tant de ſoin aux regles du raiſonnement, n'ayent rien du tout trouvé de ſolide; & enfin parceque la coûtume a introduit une certaine neceſſité de ſavoir au moins groſſierement ce que c'eſt que Logique; on a cru que ce ſeroit contribuer quelque choſe à l'utilité publique, que d'en tirer ce qui peut le plus ſervir à former le jugement. Et c'eſt proprement le deſſein qu'on s'eſt propoſé dans cet Ouvrage, en y ajoûtant pluſieurs nouvelles reflexions qui ſont venues dans l'eſprit en écrivant, & qui en ſont la plus grande & peut-être la plus conſiderable partie.

Car il ſemble que les Philoſophes ordinaires ne ſe ſoient gueres appliqués qu'à donner des regles des bons & des mauvais raiſonnemens. Or quoique l'on ne puiſſe pas dire que ces regles ſoient inutiles, puiſqu'elles ſervent quelquefois à découvrir le défaut de certains argumens embarraſſés, & à diſpoſer ſes penſées d'une maniere plus convaincante : neanmoins on ne doit pas auſſi croire que cette utilité s'étende bien loin, la plûpart des erreurs des hommes ne conſiſtant pas à ſe laiſſer tromper par de mauvaiſes conſequences, mais à ſe laiſſer aller à de faux jugemens dont on tire de mauvaiſes conſequences. C'eſt à quoi ceux qui juſqu'ici ont traité de la Logique ont peu cherché de remedes, & ce qui fait le principal ſujet des nouvelles reflexions qu'on trouvera par tout dans ce Livre.

On

On eſt obligé neanmoins de reconnoître que ces reflexions qu'on appelle nouvelles, parcequ'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne ſont pas toutes de celui qui a travaillé à cet Ouvrage, & qu'il en a emprunté quelques unes des Livres d'un celebre Philoſophe de ce ſiecle, qui a autant de netteté d'eſprit qu'on trouve de confuſion dans les autres. On en a auſſi tiré quelques autres d'un petit écrit non imprimé, qui avoit été fait par feu Monſieur Paſcal, & qu'il avoit intitulé, *De l'eſprit Geometrique*, & c'eſt ce qui eſt dit dans le chapitre 9. de la premiere Partie, de la difference des définitions de nom, & des définitions de choſe, & les cinq regles qui ſont expliquées dans la quatriéme Partie, que l'on y a beaucoup plus étenduës qu'elles ne le ſont dans cet écrit.

Quant à ce qu'on a tiré des Livres ordinaires de la Logique, voici ce qu'on y a obſervé.

Premierement, on a eu deſſein de renfermer dans celle-ci tout ce qui étoit veritablement utile dans les autres, comme les regles des figures, les diviſions des termes & des idées, quelques reflexions ſur les propoſitions. Il y avoit d'autres choſes qu'on jugeoit aſſez inutiles; comme les categories & les lieux, mais parcequ'elles étoient courtes, faciles & communes, on n'a pas cru les devoir omettre, en avertiſſant neanmoins du jugement qu'on en doit faire, afin qu'on ne les crût pas plus utiles qu'elles ne ſont.

On a été plus en doute ſur certaines matie-

tieres assez épineuses & peu utiles, comme les conversions des propositions, la demonstration des regles des figures; mais enfin on s'est resolu de ne les pas retrancher, la difficulté même n'en étant pas entierement inutile. Car il est vrai que lorsqu'elle ne se termine à la connoissance d'aucune verité, on a raison de dire, *Stultum est difficiles habere nugas*: mais on ne la doit pas éviter de même, quand elle méne à quelque chose de vrai, parcequ'il est avantageux de s'exercer à entendre les verités difficiles.

Il y a des estomacs qui ne peuvent digerer que les viandes legeres & délicates; & il y a de même des esprits qui ne se peuvent appliquer à comprendre que les verités faciles & revêtues des ornemens de l'éloquence. L'un & l'autre est une delicatesse blâmable, ou plûtôt une veritable foiblesse. Il faut rendre son esprit capable de découvrir la Verité, lors même qu'elle est cachée & enveloppée, & de la respecter sous quelque forme qu'elle paroisse. Si on ne surmonte cet éloignement & ce dégoût, qu'il est facile à tout le monde de concevoir de toutes les choses qui paroissent un peu subtiles & scholastiques, on étrecit insensiblement son esprit, & on le rend incapable de comprendre ce qui ne se connoît que par l'enchaînement de plusieurs propositions. Et ainsi quand une verité dépend de trois ou quatre principes qu'il est necessaire d'envisager tout à la fois, on s'éblouït, on se rebute, & l'on se prive par ce moyen de la connoissance de plusieurs cho-

choſes utiles, ce qui eſt un défaut conſidérable.

La capacité de l'eſprit s'étend & ſe reſſerre par l'accoûtumance, & c'eſt à quoi ſervent principalement les Mathematiques, & generalement toutes les choſes difficiles, comme celles dont nous parlons. Car elles donnent une certaine étendue à l'eſprit, & elles l'exercent à s'appliquer davantage, & à ſe tenir plus ferme dans ce qu'il connoît.

Ce ſont les raiſons qui ont porté à ne pas omettre ces matieres épineuſes, & à les traiter même auſſi ſubtilement qu'en aucune autre Logique. Ceux qui n'en ſeront pas ſatisfaits s'en peuvent délivrer en ne les liſant pas; car on a eu ſoin pour cela de les en avertir à la tête même des chapitres, afin qu'ils n'ayent pas ſujet de s'en plaindre, & que s'ils les liſent ce ſoit volontairement.

On n'a pas cru auſſi devoir s'arrêter au dégoût de quelques perſonnes qui ont en horreur certains termes artificiels qu'on a formés pour retenir plus facilement les diverſes manieres de raiſonner, comme ſi c'étoient des mots de magie, & qui font ſouvent des railleries aſſez froides ſur *baroco* & *baralipton*, comme tenant du caractere de Pedant: parceque l'on a jugé qu'il y avoit plus de baſſeſſe dans ces railleries que dans ces mots. La vraie Raiſon & le Bon Sens ne permettent pas qu'on traite de ridicule ce qui ne l'eſt point. Or il n'y a rien de ridicule dans ces termes, pourvu qu'on n'en faſſe pas un trop grand my-

myſtere ; & que comme ils n'ont été faits que pour ſoulager la memoire, on ne veuille pas les faire paſſer dans l'uſage ordinaire, & dire, par exemple, qu'on va faire un argument en *bocardo*, ou en *felapton*, ce qui ſeroit en effet très-ridicule.

On abuſe quelquefois beaucoup de ce reproche de pedanterie, & ſouvent on y tombe en l'attribuant aux autres. La pedanterie eſt un vice d'eſprit & non de profeſſion ; & il y a des Pedans de toutes robes, de toutes conditions, & de tous états. Relever des choſes baſſes & petites, faire une vaine montre de ſa Science, entaſſer du Grec & du Latin ſans jugement, s'échauffer ſur l'ordre des mots Attiques, ſur les habits des Macedoniens, & ſur de ſemblables diſputes de nul uſage; piller un Auteur en lui diſant des injures, déchirer outrageuſement ceux qui ne ſont pas de notre ſentiment ſur l'intelligence d'un paſſage de Suetone, ou ſur l'étymologie d'un mot, comme s'il s'y agiſſoit de la Religion & de l'Etat, vouloir faire ſoulever tout le monde contre un homme qui n'eſtime pas aſſez Ciceron, comme contre un perturbateur du repos public, ainſi que Jules Scaliger a tâché de faire contre Eraſme; s'intereſſer pour la reputation d'un ancien Philoſophe comme ſi l'on étoit ſon proche parent, c'eſt proprement ce qu'on peut appeller pedanterie. Mais il n'y en a point à entendre ni à expliquer des mots artificiels aſſez ingenieuſement inventés, & qui n'ont pour but que le ſoulagement de la memoire, pourvu qu'on

qu'on en uſe avec les précautions que l'on a marquées.

Il ne reſte plus qu'à rendre raiſon pourquoi on a omis grand nombre de queſtions qu'on trouve dans les Logiques ordinaires, comme celles qu'on traite dans les prolegomenes, l'univerſel *à parte rei*, les relations & pluſieurs autres ſemblables, & ſur cela il ſuffiroit preſque de répondre qu'elles appartiennent plutôt à la Metaphyſique qu'à la Logique. Mais il eſt vrai neanmoins que ce n'eſt pas ce qu'on a principalement conſideré. Car quand on a jugé qu'une matiere pouvoit être utile pour former le jugement, on a peu regardé à quelle Science elle appartenoit. L'arrangement de nos diverſes connoiſſances eſt libre comme celui des lettres d'une Imprimerie, chacun a droit d'en former differens ordres ſelon ſon beſoin, quoique lorſqu'on en forme, on les doive ranger de la maniere la plus naturelle: il ſuffit qu'une matiere nous ſoit utile pour nous en ſervir, & la regarder non comme étrangere, mais comme propre. C'eſt pourquoi on trouvera ici quantité de choſes de Phyſique & de Morale, & preſque autant de Metaphyſique qu'il eſt neceſſaire d'en ſavoir, quoique l'on ne prétende point pour cela avoir emprunté rien de perſonne. Tout ce qui ſert à la Logique lui appartient; & c'eſt une choſe entierement ridicule que les gehennes que ſe donnent certains Auteurs, comme Ramus & les Ramiſtes, quoique d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine pour bor-

borner les juriſdictions de chaque Science, & faire qu'elles n'entreprennent pas les unes ſur les autres, que l'on en prend pour marquer les limites des Royaumes, & regler les reſſorts des Parlemens.

Ce qui a porté auſſi à retrancher entierement ces queſtions d'Ecole, n'eſt pas ſimplement de ce qu'elles ſont difficiles & de peu d'uſage: on en a traité quelques unes de cette nature: mais c'eſt qu'ayant toutes ces mauvaiſes qualités, on a cru de plus qu'on ſe pourroit diſpenſer d'en parler ſans choquer perſonne, parce qu'elles ſont peu eſtimées.

Car il faut mettre une grande difference entre les queſtions inutiles dont les Livres de Philoſophie ſont remplis. Il y en a qui ſont aſſez mépriſées par ceux-mêmes qui les traitent, & il y en a au contraire qui ſont célebres & autoriſées, & qui ont beaucoup de cours dans les écrits de perſonnes d'ailleurs eſtimables.

Il ſemble que c'eſt un devoir auquel on eſt obligé à l'égard de ces opinions communes & célebres, quelque fauſſes qu'on les croye, de ne pas ignorer ce qu'on en dit. On doit cette civilité, ou plutôt cette juſtice non à la fauſſeté, car elle n'en merite point, mais aux hommes qui en ſont prévenus, de ne pas rejetter ce qu'ils eſtiment ſans l'examiner. Et ainſi il eſt raiſonnable d'acheter par la peine d'apprendre ces queſtions, le droit de les mépriſer.

Mais on a plus de liberté dans les premieres; & celles de Logique que nous avons

cru devoir omettre, ſont de ce genre : elles ont cela de commode qu'elles ont peu de credit, non ſeulement dans le monde où elles ſont inconnues, mais parmi ceux-là même qui les enſeignent. Perſonne, Dieu merci, ne prend interêt à l'Univerſel *à parte rei*, à l'être de raiſon, ni aux ſecondes intentions : & ainſi on n'a pas lieu d'apprehender que quelqu'un ſe choque de ce qu'on n'en parle point, outre que ces matieres ſont ſi peu propres à être miſes en François, qu'elles auroient été plus capables de décrier la Philoſophie de l'Ecole, que de la faire eſtimer.

Il eſt bon auſſi d'avertir qu'on s'eſt diſpenſé de ſuivre toûjours les regles d'une methode tout-à-fait exacte, ayant mis beaucoup de choſes dans la quatriéme Partie qu'on auroit pu rapporter à la ſeconde, & à la troiſiéme. Mais on l'a fait à deſſein, parcequ'on a jugé qu'il étoit utile de voir en un même lieu tout ce qui étoit neceſſaire pour rendre une Science parfaite, ce qui eſt le plus grand ouvrage de la Methode dont on traite dans la quatriéme Partie. Et c'eſt pour cette raiſon qu'on a reſervé de parler en ce lieu-là des axiomes & des démonſtrations.

Voilà à peu près les vuës que l'on a euës dans cette Logique. Peut-être qu'avec tout cela il y aura fort peu de perſonnes qui en profitent ou qui s'apperçoivent du fruit qu'ils en tireront : parcequ'on ne s'applique gueres d'ordinaire à mettre en uſage des préceptes par des reflexions expreſſes ; mais on eſpere neanmoins que ceux qui l'auront lue avec quel-

quelque ſoin en pourront prendre une teinture qui les rendra plus exacts & plus ſolides dans leurs jugemens, ſans même qu'ils y penſent, comme il y a de certains remedes qui gueriſſent des maux en augmentant la vigueur & en fortifiant les parties. Quoi qu'il en ſoit, au moins n'incommodera-t-elle pas longtemps perſonne, ceux qui ſont un peu avancés la pouvant lire & apprendre en ſept ou huit jours; & il eſt difficile que contenant une ſi grande diverſité de choſes, chacun n'y trouve dequoi ſe payer de la peine de ſa lecture.

SECOND DISCOURS,

Contenant la Réponſe aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique.

CEux qui ſe portent à faire part au public de quelques Ouvrages, doivent en même temps ſe reſoudre à avoir autant de Juges que de Lecteurs; & cette condition ne leur doit paroître ni injuſte ni onereuſe; car s'ils ſont vraiment deſintereſſés, ils doivent en avoir abandonné la proprieté en les rendant publics, & les regarder enſuite avec la même indifference qu'ils feroient des Ouvrages étrangers.

Le ſeul droit qu'ils peuvent s'y reſerver legitimement, eſt celui de corriger ce qu'il y auroit de défectueux, à quoi ces divers jugemens qu'on fait des Livres ſont extrémement avantageux; car ils ſont toûjours utiles lorſqu'ils ſont juſtes, & ils ne nuiſent à rien lorſqu'ils ſont injuſtes, parcequ'il eſt permis de ne les pas ſuivre.

La prudence veut neanmoins qu'en pluſieurs rencontres on s'accommode à ces jugemens qui ne nous ſemblent pas juſtes; parceque s'ils ne nous font pas voir que ce qu'on reprend ſoit mauvais, ils nous font voir aumoins qu'il n'eſt pas proportionné à l'eſprit de ceux qui le reprennent. Or il eſt ſans doute meilleur, lorſqu'on le peut faire ſans tomber en quelque plus grand inconvenient, de choiſir un temperament ſi juſte, qu'en contentant les perſonnes judicieuſes, on ne mécontente pas ceux qui ont le jugement moins exact; puiſque l'on ne doit pas ſuppoſer qu'on n'aura que des Lecteurs habiles & intelligens.

Ainſi, il ſeroit à deſirer qu'on ne conſidérât les premieres éditions des Livres que comme des eſſais informes que ceux qui en ſont Auteurs propoſent aux perſonnes de Lettres pour en apprendre leurs ſentimens; & qu'enſuite ſur les differentes vuës que leur donneroient ces differentes penſées, ils y travailleſſent tout de nouveau pour mettre leurs Ouvrages dans la perfection où ils ſont capables de les porter.

C'eſt la conduite qu'on auroit bien deſiré de

de ſuivre dans la ſeconde édition de cette Logique, ſi l'on avoit appris plus de choſes de ce qu'on a dit dans le monde de la premiere. On a fait neanmoins ce qu'on a pu : & l'on a ajoûté, retranché & corrigé pluſieurs choſes ſuivant les penſées de ceux qui ont eu la bonté de faire ſavoir ce qu'ils y trouvoient à redire.

Et premierement pour le langage, on a ſuivi preſque en tout les avis de deux perſonnes, qui ſe ſont donné la peine de remarquer quelques fautes qui s'y étoient gliſſées par mégarde, & certaines expreſſions qu'ils ne croyoient pas être du bon uſage. Et l'on ne s'eſt diſpenſé de s'attacher à leurs ſentimens que lorſqu'en ayant conſulté d'autres, on a trouvé les opinions partagées : auquel cas on a cru qu'il étoit permis de prendre le parti de la liberté.

On trouvera plus d'additions que de changemens ou de retranchemens pour les choſes ; parcequ'on a été moins averti de ce qu'on y reprenoit. Il eſt vrai neanmoins que l'on a ſu quelques objections generales qu'on faiſoit contre ce Livre, auſquelles on n'a pas cru devoir s'arrêter ; parcequ'on s'eſt perſuadé que ceux mêmes qui les faiſoient, ſeroient aiſément ſatisfaits lorſqu'on leur auroit repréſenté les raiſons qu'on a eu en vuë dans les choſes qu'ils blâmoient. Et c'eſt pourquoi il eſt utile de répondre ici aux principales de ces objections.

Il s'eſt trouvé des perſonnes qui ont été choquées du titre d'*Art de penſer*, au-lieu du-

quel ils vouloient qu'on mît l'Art de bien raiſonner. Mais on les prie de conſiderer que la Logique ayant pour but de donner des regles pour toutes les actions de l'eſprit, & auſſi-bien pour les idées ſimples, que pour les jugemens & pour les raiſonnemens, il n'y avoit gueres d'autre mot qui enfermât toutes ces differentes actions, & certainement, celui de penſée les comprend toutes; car les ſimples idées ſont des penſées, les jugemens ſont des penſées, & les raiſonnemens ſont des penſées. Il eſt vrai que l'on eût pu dire, *l'Art de bien penſer*; mais cette addition n'étoit pas neceſſaire, étant aſſez marquée par le mot d'*Art*, qui ſignifie de ſoi-même, une methode de bien faire quelque choſe, comme Ariſtote même le remarque. Et c'eſt pourquoi on ſe contente de dire l'art de peindre, l'art de compter, parcequ'on ſuppoſe qu'il ne faut point d'art pour mal peindre, ni pour mal compter.

On a fait une objection beaucoup plus conſiderable contre cette multitude de choſes tirées de differentes Sciences que l'on trouve dans cette Logique; & parcequ'elle en attaque tout le deſſein, & nous donne ainſi lieu de l'expliquer, il eſt neceſſaire de l'examiner avec plus de ſoin. A quoi bon, diſent-ils, toute cette bigarrure de Rhetorique, de Morale, de Metaphyſique, de Geometrie? Lorſque nous penſons trouver des préceptes de Logique, on nous tranſporte tout-d'un-coup dans les plus hautes Sciences

ſans

ſans s'être informé ſi nous les avions appriſes. Ne devoit-on pas ſuppoſer au contraire, que ſi nous avions déja toutes ces connoiſſances, nous n'aurions pas beſoin de cette Logique ? Et n'eût-il pas mieux valu nous en donner une toute ſimple & toute nuë où les regles fuſſent expliquées par des exemples tirés de choſes communes, que de les embarraſſer de tant de matieres qui les étouffent ?

Mais ceux qui raiſonnent de cette ſorte, n'ont pas aſſez conſideré qu'un Livre ne ſauroit gueres avoir de plus grand défaut que de n'être pas lu ; puiſqu'il ne ſert qu'à ceux qui le liſent. Et qu'ainſi tout ce qui contribue à faire lire un Livre, contribue auſſi à le rendre utile. Or il eſt certain que ſi on avoit ſuivi leur penſée, & que l'on eût fait une Logique toute ſéche, avec les exemples ordinaires d'animal & de cheval, quelque exacte & quelque methodique qu'elle eût pu être, elle n'eût fait qu'augmenter le nombre de tant d'autres dont le monde eſt plein & qui ne ſe liſent point. Au-lieu que c'eſt juſtement cet amas de differentes choſes qui a donné quelque cours à celle-ci, & qui la fait lire avec un peu moins de chagrin qu'on ne fait les autres.

Mais ce n'eſt pas là neanmoins la principale vuë qu'on a euë dans ce mêlange, que d'attirer le monde à la lire, en la rendant plus divertiſſante que ne le ſont les Logiques ordinaires. On prétend de plus

avoir ſuivi la voie la plus naturelle & la plus avantageuſe de traiter cet Art, en remediant, autant qu'il ſe pouvoit, à un inconvenient qui en rend l'étude preſque inutile.

Car l'experience fait voir que de mille jeunes hommes qui apprennent la Logique, il n'y en a pas dix qui en ſachent quelque choſe ſix mois après qu'ils ont achevé leur cours. Or il ſemble que la veritable cauſe de cet oubli ou de cette negligence ſi commune, ſoit que toutes les matieres que l'on traite dans la Logique, étant d'elles-mêmes très-abſtraites & très-éloignées de l'uſage, on les joint encore à des exemples peu agreables, & dont on ne parle jamais ailleurs; & ainſi l'eſprit qui ne s'y attache qu'avec peine n'a rien qui l'y retienne attaché, & perd aiſément toutes les idées qu'il en avoit conçuës; parcequ'elles ne ſont jamais renouvellées par la pratique.

De plus, comme ces exemples communs ne font pas aſſez comprendre que cet Art puiſſe être appliqué à quelque choſe d'utile, ils s'accoûtument à renfermer la Logique dans la Logique, ſans l'étendre plus loin; au lieu qu'elle n'eſt faite que pour ſervir d'inſtrument aux autres Sciences: de ſorte que comme ils n'en ont jamais vu de vrai uſage, ils ne la mettent auſſi jamais en uſage, & ils ſont bien aiſes même de s'en décharger comme d'une connoiſſance baſſe & inutile.

On a donc cru que le meilleur remede de cet

cet inconvenient étoit de ne pas tant ſéparer qu'on fait d'ordinaire, la Logique des autres Sciences auſquelles elle eſt deſtinée, & de la joindre tellement par le moyen des exemples à des connoiſſances ſolides, que l'on en vît en même temps les regles & la pratique; afin que l'on apprît à juger de ces Sciences par la Logique, & que l'on retînt la Logique par le moyen de ces Sciences.

Ainſi tant s'en faut que cette diverſité puiſſe étouffer les préceptes, que rien ne peut plus contribuer à les faire bien entendre, & à les faire mieux retenir que cette diverſité, parce qu'ils ſont d'eux-mêmes trop ſubtils pour faire impreſſion ſur l'eſprit, ſi on ne les attache à quelque choſe de plus agreable & de plus ſenſible.

Pour rendre ce mêlange plus utile, on n'a pas emprunté au hazard des exemples de ces Sciences; mais on en a choiſi les points les plus importans, & qui pouvoient le plus ſervir de regles & de principes pour trouver la verité dans les autres matieres que l'on n'a pas pu traiter.

On a conſideré, par exemple, en ce qui regarde la Rhetorique, que le ſecours qu'on en pouoit tirer pour trouver des penſées, des expreſſions, & des embelliſſemens, n'étoit pas ſi conſiderable L'eſprit fournit aſſez de penſées, l'uſage donne les expreſſions, & pour les figures & les ornemens, on n'en a toûjours que trop. Ainſi tout conſiſte preſque à s'éloigner de certaines mauvaiſes manieres d'écrire & de parler, & ſur-tout d'un

ſtile artificiel & rhetoricien compoſé de penſées fauſſes & hyperboliques & de figures forcées, qui eſt le plus grand de tous les vices. Or l'on trouvera peut-être autant de choſes utiles dans cette Logique pour connoître & pour éviter ces défauts, que dans les Livres qui en traitent expreſſément. Le chapitre dernier de la premiere Partie en faiſant voir la nature du ſtile figuré, apprend à même temps l'uſage que l'on en doit faire; & découvre la vraie regle par laquelle on doit diſcerner les bonnes & les mauvaiſes figures. Celui où l'on traite des lieux en general, peut beaucoup ſervir à retrancher l'abondance ſuperflue des penſées communes. L'article où l'on parle des mauvais raiſonnemens où l'Eloquence engage inſenſiblement en apprenant à ne prendre jamais pour beau ce qui eſt faux, propoſe en paſſant une des plus importantes regles de la veritable Rhetorique, & qui peut plus que tout autre former l'eſprit à une maniere d'écrire ſimple, naturelle & judicieuſe. Enfin ce que l'on dit dans le même chapitre, du ſoin que l'on doit avoir de n'irriter point la malignité de ceux à qui on parle, donne lieu d'éviter un très-grand nombre de défauts d'autant plus dangereux, qu'ils ſont plus difficiles à remarquer.

Pour la Morale, le ſujet principal que l'on traitoit, n'a pas permis qu'on en inſerât beaucoup de choſes. Je croi neanmoins qu'on jugera que ce que l'on en voit dans le chapitre des fauſſes idées des biens & des maux dans la premiere Partie, & dans celui des mauvais

vais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, est de très-grande étendue, & donne lieu de reconnoître une grande partie des égaremens des hommes.

Il n'y a rien de plus considerable dans la Metaphysique que l'origine de nos idées; la séparation des idées spirituelles & des images corporelles; la distinction de l'ame & du corps, & les preuves de son immortalité fondées sur cette distinction. Et c'est ce que l'on verra assez amplement traité dans la premiere, & dans la quatriéme Partie.

On trouvera même en divers lieux la plus grande partie des principes generaux de la Physique, qu'il est très-facile d'allier; & l'on pourra tirer assez de lumiere de ce que l'on a dit de la pesanteur, des qualités sensibles, des actions, des sens, des facultés attractives, des vertus occultes, des formes substancielles, pour se détromper d'une infinité de fausses idées que les préjugés de notre enfance ont laissées dans notre esprit

Ce n'est pas qu'on se puisse dispenser d'étudier toutes ces choses avec plus de soin dans les Livres qui en traitent expressément; mais on a consideré qu'il y avoit plusieurs personnes qui ne se destinant pas à la Theologie, pour laquelle il est necessaire de savoir exactement la Philosophie de l'Ecole, qui en est comme la langue, se peuvent contenter d'une connoissance plus generale de ces Sciences. Or encore qu'ils ne puissent pas trouver dans ce Livre-ci tout ce qu'ils en doivent apprendre, on peut dire neanmoins avec veri-

té qu'ils y trouveront preſque tout ce qu'ils en doivent retenir.

Ce que l'on objecte, qu'il y a quelques uns de ces exemples qui ne ſont pas aſſez proportionnés à l'intelligence de ceux qui commencent, n'eſt veritable qu'à l'égard des exemples de Geometrie. Car pour les autres ils peuvent être entendus de tous ceux qui ont quelque ouverture d'eſprit, quoiqu'ils n'ayent jamais rien appris de Philoſophie ; Et peut-être même qu'ils ſeront plus intelligibles à ceux qui n'ont point encore aucuns préjugés, qu'à ceux qui auront l'eſprit rempli des maximes de la Philoſophie commune.

Pour les exemples de Geometrie, il eſt vrai qu'ils ne ſeront pas compris de tout le monde: mais ce n'eſt pas un grand inconvenient; car on ne croit pas qu'on en trouve gueres que dans des diſcours exprès & détachés que l'on peut facilement paſſer, ou dans des choſes aſſez claires par elles-mêmes, ou aſſez éclaircies par d'autres exemples, pour n'avoir pas beſoin de ceux de Geometrie.

Si l'on examine de plus les endroits où l'on s'en eſt ſervi, on reconnoîtra qu'il étoit difficile d'en trouver d'autres qui y fuſſent auſſi propres, n'y ayant gueres que cette Science qui puiſſe fournir des idées bien nettes & des propoſitions inconteſtables.

On a dit, par exemple, en parlant des proprietés reciproques, que c'en étoit une des triangles rectangles, que le quarré de l'hypotenuſe eſt égal au quarré des côtés, cela eſt clair & certain à tous ceux qui l'entendent;

dent ; & ceux qui ne l'entendent pas, ne peuvent ſuppoſer, & ne laiſſent pas de comprendre la choſe à laquelle on applique cet exemple.

Mais ſi l'on eût voulu ſe ſervir de celui qu'on apporte d'ordinaire, qui eſt la riſibilité que l'on dit être une proprieté de l'homme, on eût avancé une choſe & aſſez obſcure & très-conteſtable ; car ſi l'on entend par le mot de riſibilité le pouvoir de faire une certaine grimace qu'on fait en riant, on ne voit pas pourquoi on ne pourroit pas dreſſer des bêtes à faire cette grimace, & peut-être même qu'il y en a qui la font. Que ſi on enferme dans ce mot non ſeulement le changement que le ris fait dans le viſage, mais auſſi la penſée qui l'accompagne & qui le produit, & qu'ainſi l'on entende par *riſibilité le pouvoir de rire en penſant* ; toutes les actions des hommes deviendront des proprietés reciproques en cette maniere, n'y en ayant point qui ne ſoient propres à l'homme ſeul, ſi on les joint avec la penſée : Ainſi l'on dira que c'eſt une proprieté de l'homme de marcher, de boire, de manger, parce qu'il n'y a que l'homme qui marche, qui boive, & qui mange en penſant ; pourvu qu'on l'entende de cette ſorte, nous ne manquerons pas d'exemples de proprietés : mais encor ne ſeront-ils pas certains dans l'eſprit de ceux qui attribuent des penſées aux bêtes, & qui pourront bien auſſi leur attribuer le ris avec la penſée, au lieu que celui dont on s'eſt ſervi eſt certain dans l'eſprit de tout le monde.

On a voulu montrer de même en un endroit, qu'il y avoit des choſes corporelles que l'on concevoit d'une maniere ſpirituelle & ſans ſe les imaginer ; & ſur cela on a rapporté l'exemple d'une figure de mille angles, que l'on conçoit nettement par l'eſprit, quoiqu'on ne s'en puiſſe former d'image diſtincte qui en repréſente les proprietés. Et l'on a dit en paſſant qu'une des proprietés de cette figure, étoit que tous ſes angles étoient égaux à 1996. angles droits. Il eſt viſible que cet exemple prouve fort bien ce qu'on vouloit faire voir en cet endroit.

Il ne reſte plus qu'à ſatisfaire à une plainte plus odieuſe que quelques perſonnes font de ce qu'on a tiré d'Ariſtote des exemples de définitions defectueuſes & de mauvais raiſonnemens, ce qui leur paroît naître d'un deſir ſecret de rabaiſſer ce Philoſophe.

Mais ils n'auroient jamais formé un jugement ſi peu équitable s'ils avoient aſſez conſideré les vraies regles que l'on doit garder en citant des exemples de fautes, qui ſont celles qu'on a eu en vuë en citant Ariſtote.

Premierement, l'experience fait voir que la plûpart de ceux qu'on propoſe d'ordinaire ſont peu utiles, & demeurent peu dans l'eſprit ; parcequ'ils ſont formés à plaiſir, & qu'ils ſont ſi viſibles & ſi groſſiers que l'on juge comme impoſſible d'y tomber. Il eſt donc plus avantageux pour faire retenir

tenir ce qu'on dit de ces défauts, & pour les faire éviter, de choisir des exemples réels tirés de quelque Auteur considerable, dont la reputation excite davantage à se garder de ces sortes de surprises dont on voit que les plus grands hommes sont capables.

De plus, comme on doit avoir pour but de rendre tout ce qu'on écrit aussi utile qu'il le peut être, il faut tâcher de choisir des exemples de fautes qu'il soit bon de ne pas ignorer, car ce seroit fort inutilement qu'on se chargeroit la memoire de toutes les réveries de Flud, de Van Helmont & de Paracelse. Il est donc meilleur de chercher de ces exemples dans des Auteurs si célebres, qu'on soit même en quelque sorte obligé d'en connoître jusques aux defauts.

Or tout cela se rencontre parfaitement dans Aristote. Car rien ne peut porter plus puissamment à éviter une faute, que de faire voir qu'un si grand esprit y est tombé. Et sa Philosophie est devenue si célebre par le grand nombre de personnes de merite qui l'ont embrassée, que c'est une necessité de savoir même ce qu'il pourroit y avoir de defectueux. Ainsi comme l'on jugeoit très-utile que ceux qui liroient ce Livre appriſſent en passant divers points de cette Philosophie, & que neanmoins il n'est jamais utile de se tromper; on les a rapportés pour les faire connoître, & l'on a marqué en passant le défaut qu'on y trouvoit pour empêcher qu'on ne s'y trompât.

Ce n'est donc pas pour rabaisser Aristote, mais au-contraire pour l'honorer autant que l'on

l'on peut en des choſes où l'on n'eſt pas de ſon ſentiment, que l'on a tiré ces exemples de ſes Livres: & il eſt viſible d'ailleurs que les points où l'on l'a repris ſont de très-peu d'importance & ne touchent point le fond de ſa Philoſophie, que l'on n'a eu nulle intention d'attaquer.

Que ſi l'on n'a pas rapporté de même pluſieurs choſes excellentes que l'on trouve partout dans les Livres d'Ariſtote, c'eſt qu'elles ne ſe ſont pas préſentées dans la ſuite du diſcours; mais ſi on en eût trouvé l'occaſion, on l'eût fait avec joye, & l'on n'auroit pas manqué de lui donner les juſtes louanges qu'il merite. Car il eſt certain qu'Ariſtote eſt en effet un eſprit très-vaſte & très-étendu, qui découvre dans les ſujets qu'il traite un grand nombre de ſuites & de conſéquences; & c'eſt pourquoi il a très-bien réüſſi en ce qu'il a dit des paſſions dans le ſecond Livre de ſa Rhetorique.

Il y a auſſi pluſieurs belles choſes dans ſes Livres de Politique & de Morale, dans les Problêmes & dans l'Hiſtoire des animaux: Et quelque confuſion que l'on trouve dans ſes Analytiques, il faut avouer neanmoins que preſque tout ce qu'on ſait des regles de la Logique eſt pris de là. De ſorte qu'il n'y a point en effet d'Auteur dont on ait emprunté plus de choſes dans cette Logique que d'Ariſtote; puiſque le corps des préceptes lui appartient.

Il eſt vrai qu'il ſemble que le moins parfait de ſes Ouvrages ſoit ſa Phyſique, com-

me

me c'eſt auſſi celui qui a été le plus long-temps condamné & défendu dans l'Egliſe, ainſi qu'un ſavant homme l'a fait voir dans un Livre exprès. Mais encore le principal défaut qu'on y peut trouver, n'eſt pas qu'elle ſoit fauſſe, mais c'eſt au-contraire qu'elle eſt trop vraye & qu'elle ne nous apprend que des choſes qu'il eſt impoſſible d'ignorer. Car qui peut douter que toutes choſes ne ſoient compoſées de matiere & d'une certaine forme de cette matiere? Qui peut douter qu'afin que la matiere acquiere une nouvelle maniere & une nouvelle forme, il faut qu'elle ne l'eût pas auparavant; c'eſt-à-dire, qu'elle en eût la privation? Qui peut douter enfin, de ces autres Principes Metaphyſiques, que tout dépend de la forme, que la matiere ſeule ne fait rien; qu'il y a un lieu, des mouvemens, des *qualités*, des facultez? Mais après qu'on a appris toutes ces choſes, il ne ſemble pas qu'on ait appris rien de nouveau, ni qu'on ſoit plus en état de rendre raiſon d'aucun des effets de la nature.

Que s'il ſe trouvoit des perſonnes qui prétendiſſent qu'il n'eſt permis en aucune ſorte de témoigner qu'on n'eſt pas du ſentiment d'Ariſtote, il ſeroit aiſé de leur faire voir que cette delicateſſe n'eſt pas raiſonnable.

Car ſi l'on doit de la déference à quelques Philoſophes, ce ne peut être que par deux raiſons: ou dans la vuë de la Verité qu'ils auroient ſuivie, ou dans la vuë de l'opinion des hommes qui les approuvent.

Dans la vuë de la Verité on leur doit du reſ-

reſpect lorſqu'ils ont raiſon ; mais la Verité ne peut obliger de reſpecter la fauſſeté en quelque ſoit.

Pour ce qui regarde le conſentement des hommes dans l'approbation d'un Philoſophe, il eſt certain qu'il merite auſſi quelque reſpect, & qu'il y auroit de l'imprudence de le choquer ſans uſer de grandes précautions ; Et la raiſon en eſt, qu'en attaquant ce qui eſt reçu de tout le monde, on ſe rend ſuſpect de préſomption en croyant avoir plus de lumiere que les autres.

Mais lorſque le monde eſt partagé touchant les opinions d'un Auteur, & qu'il y a des perſonnes conſiderables de côté & d'autre, on n'eſt plus obligé à cette reſerve, & l'on peut librement declarer ce qu'on approuve ou ce qu'on n'approuve pas dans ces Livres ſur leſquels les perſonnes de Lettres ſont diviſées ; parceque ce n'eſt pas tant alors préferer ſon ſentiment à celui de cet Auteur & de ceux qui l'approuvent, que ſe ranger au parti de ceux qui lui ſont contraires en ce point.

C'eſt proprement l'état où ſe trouve maintenant la Philoſophie d'Ariſtote. Comme elle a eu diverſes fortunes ayant été en un temps generalement rejettée, & en une autre generalement approuvée ; elle eſt reduite maintenant à un état qui tient le milieu entre ces extremités : elle eſt ſoûtenue par pluſieurs perſonnes ſavantes, & elle eſt combattue par d'autres qui ne ſont pas en moindre reputation. L'on écrit tous les jours librement.

ment en France, en Flandre, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande, pour & contre la Philoſophie d'Ariſtote ; les Conferences de Paris ſont partagées auſſi-bien que les Livres, & perſonne ne s'offenſe qu'on s'y declare contre lui. Les plus célebres Profeſſeurs ne s'obligent plus à cette ſervitude de recevoir aveuglément tout ce qu'ils trouvent dans ſes Livres. Et il y a même de ſes opinions qui ſont generalement bannies. Car qui eſt le Medecin qui voulût ſoûtenir maintenant que les nerfs viennent du cœur, comme Ariſtote l'a cru, puiſque l'Anatomie fait voir ſi clairement qu'ils tirent leur origine du cerveau ? ce qui a fait dire à ſaint Auguſtin, *qui ex puncto cerebri & quaſi centro ſenſus omnes quinaria diſtributione diffudit.* Et qui eſt le Philoſophe qui s'opiniâtre à dire que la viteſſe des choſes peſantes croît dans la même proportion que leur peſanteur, puiſqu'il n'y a perſonne qui ne ſe puiſſe deſabuſer de cette opinion d'Ariſtote, en laiſſant tomber d'un lieu élevé deux choſes très-inégalement peſantes, dans leſquelles on ne remarquera neanmoins que très-peu d'inégalité de viteſſe ?

Tous les états violens ne ſont pas d'ordinaire de longue durée, & toutes les extremités ſont violentes. Il eſt trop dur de condamner generalement Ariſtote comme on a fait autrefois, & c'eſt une gêne bien grande que de ſe croire obligé de l'approuver en tout, & de le prendre pour la regle de la verité des opinions philoſophiques, comme

il

il ſemble qu'on ait voulu faire enſuite. Le monde ne peut demeurer long-temps dans cette contrainte, & ſe remet inſenſiblement en poſſeſſion de la liberté naturelle & raiſonnable, qui conſiſte à approuver ce qu'on juge vrai, & à rejetter ce qu'on juge faux.

Car la Raiſon ne trouve pas étrange qu'on la ſoumette à l'Autorité dans des Sciences qui traitant des choſes qui ſont au-deſſus de la Raiſon, doivent ſuivre une autre lumiere qui ne peut être que celle de l'Autorité divine. Mais il ſemble qu'elle ſoit bien fondée à ne pas ſouffrir que dans les Sciences humaines qui font profeſſion de ne s'appuyer que ſur la Raiſon, on l'aſſerviſſe à l'Autorité contre la Raiſon.

C'eſt la regle que l'on a ſuivie en parlant des opinions des Philoſophes tant anciens que nouveaux. On n'a conſideré dans les uns & dans les autres que la Verité, ſans épouſer generalement les ſentimens d'aucun en particulier, & ſans ſe declarer auſſi generalement contre aucun.

De ſorte que tout ce qu'on doit conclurre, quand on a rejetté quelque opinion ou d'Ariſtote ou d'un autre, eſt que l'on n'eſt pas du ſentiment de cet Auteur en cette occaſion; mais on n'en peut nullement conclure que l'on n'en ſoit pas en d'autres points, & beaucoup moins qu'on ait quelque averſion de lui, & quelque deſir de le rabaiſſer. On croit que cette diſpoſition ſera approuvée par toutes les perſonnes équitables, & qu'on ne reconnoîtra dans tout cet Ouvrage qu'un

qu'un desir sincere de contribuer à l'utilité publique, autant qu'on le pouvoit faire par un Livre de cette nature, sans aucune passion contre personne.

LA LOGIQUE, OU L'ART DE PENSER.

LA Logique eſt l'Art de bien conduire ſa Raiſon dans la connoiſſance des choſes, tant pour s'en inſtruire ſoi-même, que pour en inſtruire les autres.

Cet Art conſiſte dans les reflexions que les hommes ont faites ſur les quatre principales operations de leur Eſprit, *concevoir*, *juger*, *raiſonner*, & *ordonner*.

On appelle *concevoir* la ſimple vuë que nous avons des choſes qui ſe préſentent à notre eſprit, comme lorſque nous nous repréſentons un ſoleil, une terre, un arbre, un rond, un quarré, la penſée, l'être, ſans en former aucun jugement exprès. Et la forme par laquelle nous nous repréſentons ces choſes, s'appelle *idée*.

On appelle *juger* l'action de notre eſprit, par laquelle joignant enſemble diverſes idées, il affirme de l'une qu'elle eſt l'autre, ou nie de l'une qu'elle ſoit l'autre, comme lorſqu'ayant l'idée de la terre, & l'idée de rond, j'affir-

j'affirme de la terre qu'elle eſt ronde, ou je nie qu'elle ſoit ronde.

On appelle *raiſonner* l'action de notre eſprit, par laquelle il forme un jugement de pluſieurs autres; comme lorſqu'ayant jugé que la veritable vertu doit être rapportée à Dieu, & que la vertu des Payens ne lui étoit pas rapportée, il en conclut que la vertu des Payens n'étoit pas une veritable vertu.

On appelle ici *ordonner* l'action de l'eſprit, par laquelle ayant ſur un même ſujet, comme ſur le corps humain, diverſes idées, divers jugemens, & divers raiſonnemens, il les diſpoſe en la maniere la plus propre pour faire connoître ce ſujet. C'eſt ce qu'on appelle encore *methode*.

Tout cela ſe fait naturellement, & quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune regle de Logique, que par ceux qui les ont apprises

Ainſi cet Art ne conſiſte pas à trouver le moyen de faire ces operations, puiſque la nature ſeule nous le fournit en nous donnant la Raiſon: mais à faire des reflexions ſur ce que la nature nous fait faire, qui nous ſervent à trois choſes.

La premiere eſt, d'être aſſûrés que nous uſons bien de notre Raiſon, parceque la conſideration de la regle nous y fait faire une nouvelle attention.

La ſeconde eſt, de découvrir & d'expliquer plus facilement l'erreur ou le défaut qui ſe peut rencontrer dans les operations de notre eſprit. Car il arrive ſouvent que l'on dé-

découvre par la seule lumiere naturelle, qu'un raisonnement est faux, & qu'on ne découvre pas neanmoins la raison pourquoi il est faux, comme ceux qui ne savent pas la Peinture peuvent être choqués du défaut d'un tableau, sans pouvoir neanmoins expliquer quel est ce défaut qui les choque.

La troisiéme est, de nous faire mieux connoître la nature de notre esprit par les reflexions que nous faisons sur ses actions. Ce qui est plus excellent en soi, quand on n'y regarderoit que la seule speculation, que la connoissance de toutes les choses corporelles, qui sont infiniment au-dessous des spirituelles.

Que si les reflexions que nous faisons sur nos pensées n'avoient jamais regardé que nous-mêmes, il auroit suffi de les considerer en elles-mêmes, sans les revêtir d'aucunes paroles, ni d'aucuns autres signes: mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres, qu'en les accompagnant de signes exterieurs, & que même cette accoûtumance est si forte, que quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoûtumé de les revêtir en parlant aux autres, il est necessaire dans la Logique de considerer les idées jointes aux mots, & les mots joints aux idées.

De tout ce que nous venons de dire, il s'ensuit que la Logique peut être divisée en quatre Parties, selon les diverses reflexions que l'on fait sur ces quatre operations de l'Esprit.

PRE-

PREMIERE PARTIE,

Contenant les reflexions sur les Idées, ou sur la premiere action de l'esprit, qui s'appelle concevoir.

COMME nous ne pouvons avoir aucune connoissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous, les reflexions que l'on peut faire sur nos idées, sont peut-être ce qu'il y a de plus important dans la Logique, parceque c'est le fondement de tout le reste.

On peut reduire ces reflexions à cinq chefs, selon les cinq manieres dont nous considererons les idées.

La 1. Selon leur nature & leur origine.

La 2. Selon la principale difference des objets qu'elles représentent.

La 3. Selon leur simplicité ou composition; où nous traiterons des abstractions & précisions d'esprit.

La 4. Selon leur étendue ou restriction, c'est-à-dire leur universalité, particularité, singularité.

La 5. Selon leur clarté, & obscurité, ou distinction & confusion.

CHAPITRE I.

Des Idées selon leur nature & leur origine.

LE mot d'*Idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parcequ'il n'y en a point de plus clairs & de plus simples.

Mais tout ce qu'on peut faire pour empêcher qu'on ne s'y trompe, est de marquer la fausse intelligence qu'on pourroit donner à ce mot, en le restreignant à cette seule façon de concevoir les choses, qui se fait par l'application de notre esprit aux images qui sont peintes dans notre cerveau, & qui s'appelle imagination.

Car, comme saint Augustin remarque souvent, l'homme depuis le peché s'est tellement accoûtumé à ne considerer que les choses corporelles, dont les images entrent par les sens dans notre cerveau, que la plûpart croient ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer, c'est-à-dire se la représenter sous une image corporelle; comme s'il n'y avoit en nous que cette seule maniere de penser & de concevoir.

Au-lieu qu'on ne peut faire reflexion sur ce qui se passe dans notre esprit, qu'on ne reconnoisse que nous concevons un très-grand nombre de choses sans aucune de ces images, & qu'on ne s'apperçoive de la difference qu'il y a entre l'imagination & la pu-

re

re intellection. Car lors, par exemple, que je m'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure terminée par trois lignes droites ; mais outre cela je considere ces trois lignes comme présentes par la force & l'application interieure de mon esprit, & c'est proprement ce qui s'appelle imaginer. Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien à la verité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement ; mais je ne puis m'imaginer les mille côtés de cette figure, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présens avec les yeux de mon esprit.

Il est vrai neanmoins que la coûtume que nous avons de nous servir de notre imagination lorsque nous pensons aux choses corporelles, fait souvent qu'en concevant une figure de mille angles, on se représente confusément quelque figure ; mais il est évident que cette figure qu'on se représente alors par l'imagination, n'est point une figure de mille angles, puisqu'elle ne differe nullement de ce que je me représenterois si je pensois à une figure de dix mille angles, & qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les proprietés qui font la difference d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone.

Je ne puis donc proprement m'imaginer une figure de mille angles ; puisque l'image que j'en voudrois peindre dans mon imagination, me représenteroit toute autre figure

d'un grand nombre d'angles auſſi-tôt que celle de mille angles, & neanmoins je la puis concevoir très-clairement & très-diſtinctement; puiſque j'en puis démontrer toutes les proprietés, comme, que tous ſes angles enſemble ſont égaux à 1996. angles droits: & par conſéquent c'eſt autre choſe de s'imaginer, & autre choſe de concevoir.

Cela eſt encore plus clair par la conſideration de pluſieurs choſes que nous concevons très clairement, quoiqu'elles ne ſoient en aucune ſorte du nombre de celles que l'on ſe peut imaginer Car que concevons-nous plus clairement que notre penſée lorſque nous penſons? Et cependant il eſt impoſſible de s'imaginer une penſée ni d'en peindre aucune image dans notre cerveau. Le *oui* & le *non* n'y en peuvent auſſi avoir aucune, celui qui juge que la terre eſt ronde, & celui qui juge qu'elle n'eſt pas ronde ayant tous deux les mêmes choſes peintes dans le cerveau, ſçavoir la terre, & la rondeur, mais l'un y ajoûtant l'affirmation qui eſt une action de ſon eſprit, laquelle il conçoit ſans aucune image corporelle, & l'autre une action contraire qui eſt la negation, laquelle peut encore moins avoir d'image.

Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui ſont peintes en la fantaiſie, mais tout ce qui eſt dans nôtre eſprit, lorſque nous pouvons dire avec verité que nous concevons une choſe, de quelque maniere que nous la concevions.

D'où

D'où il s'enſuit que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles lorſque nous entendons ce que nous diſons, que de cela même il ne ſoit certain que nous avons en nous l'idée de la choſe que nous ſignifions par nos paroles, quoique cette idée ſoit quelquefois plus claire & plus confuſe, comme nous expliquerons plus bas. Car il y auroit de la contradiction entre dire que je ſai ce que je dis en prononçant un mot, & que neanmoins je ne conçois rien en le prononçant que le ſon même du mot.

Et c'eſt ce qui fait voir la fauſſeté de deux opinions très-dangereuſes qui ont été avancées par des Philoſophes de ce temps.

La premiere eſt, que nous n'avons aucune idée de Dieu. Car ſi nous n'en avions aucune idée, en prononçant le nom de Dieu, nous n'en concevrions que ces quatre lettres, D, i, e, u, & un François n'auroit rien davantage dans l'eſprit en entendant le nom de Dieu, que ſi entrant dans une Synagogue, & étant entierement ignorant de la Langue Hebraïque, il entendoit prononcer en Hebreu Adonaï, ou Eloha.

Et quand les hommes ont pris le nom de Dieu, comme Caligula & Domitien, ils n'auroient commis aucune impieté, puiſqu'il n'y a rien dans ces lettres ou ces deux ſyllabes *Deus*, qui ne puiſſe être attribué à un homme ſi on n'y attachoit aucune idée. D'où vient qu'on n'accuſe point un Hollandois d'être impie pour s'appeller *Ludovicus de Dieu*. En quoi donc conſiſtoit l'impieté de ces Prin-

ces, sinon en ce que laissant à ce mot *Deus*, une partie au moins de son idée, comme est celle d'une nature excellente & adorable, ils s'approprioient ce nom avec cette idée?

Mais si nous n'avions point l'idée de Dieu, sur quoi pourrions-nous fonder tout ce que nous disons de Dieu; comme, qu'il n'y en a qu'un: qu'il est éternel, tout-puissant, tout-bon, tout-sage, puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce son *Dieu*, mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu, & que nous avons jointe à ce son.

Et ce n'est aussi que par-là que nous refusons le nom de Dieu à toutes les fausses Divinités, non parceque ce mot ne leur pourroit être attribué s'il étoit pris materiellement, puisqu'il leur a été attribué par les Payens; mais parceque l'idée qui est en nous du Souverain Etre, & que l'usage a liée à ce mot de *Dieu*, ne convient qu'au seul vrai Dieu.

La seconde de ces fausses opinions est ce qu'un Anglois a dit, *que le raisonnement n'est peut-être autre chose qu'un assemblage & enchaînement de noms par ce mot* est. *D'où il s'ensuivroit que par la Raison nous ne concluons rien du-tout touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations; c'est-à-dire que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant leurs significations.*

A quoi cet Auteur ajoûte: *Si cela est, comme il peut être, le raisonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, & l'imagination*

tion dépendra peut-être, comme je le crois, du mouvement des organes corporels : & ainsi nôtre ame (Mens) *ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique.*

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection éloignée du sentiment de celui qui la propose : mais comme étant prises assertivement elles iroient à ruïner l'immortalité de l'ame, il est important d'en faire voir la fausseté ; ce qui ne sera pas difficile. Car les conventions dont parle ce Philosophe, ne peuvent avoir été que l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que si outre les noms nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses, cette convention auroit été impossible, comme il est impossible par aucune convention de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de vert, de bleu ; parceque n'ayant point ces idées, il ne les peut joindre à aucun son.

De plus, les diverses Nations ayant donné divers noms aux choses, & mêmes aux plus claires & aux plus simples, comme à celles qui sont les objets de la Geometrie, ils n'auroient pas fait les mêmes raisonnemens touchant les mêmes verités, si le raisonnement n'étoit qu'un assemblage de noms par le mot *est*.

Et comme il paroît par ces divers mots, que les Arabes, par exemple, ne sont point

convenus avec les François pour donner les mêmes significations aux sons, ils ne pourroient aussi convenir dans leurs jugemens & leurs raisonnemens, si leurs raisonnemens dépendoient de cette convention.

Enfin il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la signification des mots est arbitraire. Car il est vrai que c'est une chose purement arbitraire, que de joindre une telle idée à un tel son plûtôt qu'à un autre; mais les idées ne sont point des choses arbitraires, & qui dépendent de notre fantaisie, aumoins celles qui sont claires & distinctes. Et pour le montrer évidemment, c'est qu'il seroit ridicule de s'imaginer que des effets très-réels pussent dépendre des choses purement arbitraires. Or quand un homme a conclu par son raisonnement, que l'axe de fer qui passe par deux meules du moulin pourroit tourner sans faire tourner celle de dessous, si étant rond il passoit par un trou rond; mais qu'il ne pourroit tourner sans faire tourner celle de dessus, si étant quarré il étoit emboîté dans un trou quarré de cette meule de dessus, l'effet qu'il a prétendu s'ensuit infailliblement. Et par conséquent son raisonnement n'a point été un assemblage de noms selon une convention qui auroit entierement dépendu de la fantaisie des hommes; mais un jugement solide & effectif de la nature des choses par la consideration des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par de certains noms.

Nous

Nous voyons donc assez ce que nous entendons par le mot d'idée, il ne reste plus qu'à dire un mot de leur origine.

Toute la question est de savoir si toutes nos idées viennent de nos sens, & si on doit passer pour vraye cette maxime commune: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

C'est le sentiment d'un Philosophe qui est estimé dans le monde, & qui commence sa Logique par cette proposition: *Omnis idea ortum ducit à sensibus. Toute idée tire son origine des sens.* Il avouë neanmoins que toutes nos idées n'ont pas été dans nos sens, telles qu'elles sont dans notre esprit; mais il prétend qu'elles ont au-moins été formées de celles qui ont passé par nos sens, ou par composition, comme lorsque des images séparées de l'or, & d'une montagne, on s'en fait une montagne d'or; ou par ampliation & diminution, comme lorsque de l'image d'un homme d'une grandeur ordinaire on s'en forme un geant ou un pygmée; ou par accommodation & proportion, comme lorsque de l'idée d'une maison qu'on a vuë, on s'en forme l'image d'une maison qu'on n'a pas vuë. Et ainsi, dit-il, nous concevons Dieu qui ne peut tomber sous les sens, sous l'image d'un venerable vieillard.

Selon cette pensée, quoique toutes nos idées ne fussent pas semblables à quelque corps particulier que nous ayons vu ou qui ait frappé nos sens, elles seroient neanmoins toutes corporelles, & ne nous représente-

roient rien qui ne fût entré dans nos ſens au-moins par parties. Et ainſi nous ne concevrons rien que par des images ſemblables à celles qui ſe forment dans le cerveau quand nous voyons, ou nous nous imaginons des corps.

Mais quoique cette opinion lui ſoit commune avec pluſieurs des Philoſophes de l'Ecole, je ne craindrai point de dire qu'elle eſt très-abſurde, & auſſi contraire à la Religion qu'à la veritable Philoſophie. Car pour ne rien dire que de clair, il n'y a rien que nous concevions plus diſtinctement que notre penſée même, ni de propoſition qui nous puiſſe être plus claire que celle-là: *Je penſe, Donc je ſuis.* Or nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette propoſition, ſi nous ne concevions diſtinctement ce que c'eſt qu'*être*, & ce que c'eſt que *penſer*, & il ne nous faut point demander que nous expliquions ces termes, parcequ'ils ſont du nombre de ceux qui ſont ſi bien entendus par tout le monde, qu'on les obſcurciroit en les voulant expliquer. Si donc on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'Etre & de la Penſée, je demande par quels ſens elles ſont entrées? Sont-elles lumineuſes ou colorées, pour être entrées par la vuë? d'un ſon grave ou aigu, pour être entrées par l'ouïe? d'une bonne ou mauvaiſe odeur, pour être entrées par l'odorat? de bon ou mauvais goût, pour entrer par le goût? froides ou chaudes, dures ou molles, pour être entrées par l'attouchement? Que ſi l'on dit qu'elles ont été for-

formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise quelles sont ces autres images sensibles dont on prétend que les idées de l'Etre & de la Pensée ont été formées, & comment elles en ont pu être formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion. Que si on ne peut rien répondre à tout cela qui ne soit déraisonnable, il faut avouër que les idées de l'Etre & de la Pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens, mais que notre ame a la faculté de les former de soi-même, quoiqu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens; comme un Peintre peut être porté à faire un tableau par l'argent qu'on lui promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tableau a tiré son origine de l'argent.

Mais ce qu'ajoûtent ces mêmes Auteurs, que l'idée que nous avons de Dieu tire son origine des sens, parceque nous le concevons sous l'idée d'un vieillard venerable, est une pensée qui n'est digne que des Anthropomorphites; ou qui confond les veritables idées que nous avons des choses spirituelles, avec les fausses imaginations que nous en formons par une mauvaise accoûtumance de se vouloir tout imaginer, au-lieu qu'il est aussi absurde de se vouloir imaginer ce qui n'est point corporel, que de vouloir ouïr des couleurs, & voir des sons.

Pour refuter cette pensée, il ne faut que considerer que si nous n'avions point d'autre idée de Dieu que celle d'un vieillard venera-

ble, tous les jugemens que nous ferions de Dieu nous devroient paroître faux, lorſqu'ils ſeroient contraires à cette idée. Car nous ſommes portés naturellement à croire que nos jugemens ſont faux, quand nous voyons clairement qu'ils ſont contraires aux idées que nous avons des choſes ; & ainſi nous ne pourrions juger avec certitude que Dieu n'a point de parties, qu'il n'eſt point corporel, qu'il eſt par tout, qu'il eſt inviſible ; puiſque tout cela n'eſt point conforme à l'idée d'un venerable vieillard. Que ſi Dieu s'eſt quelquefois repréſenté ſous cette forme, cela ne fait pas que ce ſoit là l'idée que nous en devions avoir ; puiſqu'il faudroit auſſi que nous n'euſſions point d'autre idée du Saint Eſprit que celle d'une colombe, parcequ'il s'eſt repréſenté ſous la forme d'une colombe ; ou que nous conçuſſions Dieu comme un ſon, parceque le ſon du nom de Dieu nous ſert à nous en réveiller l'idée.

Il eſt donc faux que toutes nos idées viennent de nos ſens ; mais on peut dire au-contraire, que nulle idée qui eſt dans notre eſprit ne tire ſon origine des ſens, ſinon par occaſion, en ce que les mouvemens qui ſe font dans notre cerveau, qui eſt tout ce que peuvent faire nos ſens, donnent occaſion à l'ame de ſe former diverſes idées qu'elle ne ſe formeroit pas ſans cela, quoique preſque toûjours ces idées n'ayent rien de ſemblable à ce qui ſe fait dans les ſens & dans le cerveau, & qu'il y ait de plus un très-grand nombre d'idées, qui ne tenant rien du tout d'aucu-

ne

ne image corporelle, ne peuvent ſans une abſurdité viſible être rapportées à nos ſens. Que ſi l'on objecte qu'en même temps que nous avons l'idée des choſes ſpirituelles comme de la Penſée, nous ne laiſſons pas de former quelque image corporelle, au moins du ſon qui la ſignifie, on ne dira rien de contraire à ce que nous avons prouvé. Car cette image du ſon de la Penſée que nous nous imaginons, n'eſt point l'image de la Penſée même, mais ſeulement d'un ſon, & elle ne peut ſervir à nous la faire concevoir qu'entant que l'ame s'étant accoûtumée quand elle conçoit ce ſon, de concevoir auſſi la Penſée, ſe forme en même temps une idée toute ſpirituelle de la Penſée, qui n'a aucun rapport avec celle du ſon, mais qui y eſt ſeulement liée par l'accoûtumance. Ce qui ſe voit en ce que les ſourds qui n'ont point d'images des ſons, ne laiſſent pas d'avoir des idées de leurs penſées, au moins lorſqu'ils font reflexion ſur ce qu'ils penſent.

CHAPITRE II.

Des Idées conſiderées ſelon leurs objets.

TOut ce que nous concevons eſt repréſenté à notre eſprit ou comme choſe, ou comme maniere de choſe, ou comme choſe modifiée.

J'appelle choſe ce que l'on conçoit comme ſubſiſtant par ſoi-même, & comme le

ſujet de tout ce que l'on y conçoit. C'eſt ce qu'on appelle autrement ſubſtance.

J'appelle maniere de choſes, ou mode, ou attribut, ou qualité, ce qui étant conçu dans la choſe; & comme ne pouvant ſubſiſter ſans elle, la détermine à être d'une certaine façon, & la fait nommer telle.

J'appelle choſe modifiée, lorſqu'on conſidere la ſubſtance comme déterminée par une certaine maniere, ou mode.

C'eſt ce qui ſe comprendra mieux par des exemples.

Quand je conſidere un corps, l'idée que j'en ai me repréſente une choſe ou une ſubſtance, parce que je le conſidere comme une choſe qui ſubſiſte par ſoi-même, & qui n'a point beſoin d'aucun ſujet pour exiſter.

Mais quand je conſidere que ce corps eſt rond, l'idée que j'ai de la rondeur ne me repréſente qu'une maniere d'être, ou un mode que je conçois ne pouvoir ſubſiſter naturellement ſans le corps dont il eſt rondeur.

Et enfin, quand joignant le mode avec la choſe, je conſidere un corps rond, cette idée me repréſente une choſe modifiée.

Les noms qui ſervent à exprimer les choſes s'appellent ſubſtantifs ou abſolus, comme terre, ſoleil, eſprit, Dieu.

Ceux auſſi qui ſignifient premierement & directement les modes, parce qu'en cela ils ont quelque rapport avec les ſubſtances, ſont auſſi appellés ſubſtantifs & abſolus, comme dureté, chaleur, juſtice, prudence.

Les noms qui ſignifient les choſes comme mo-

modifiées, marquant premierement & directement la choſe quoique plus confuſément; & indirectement le mode quoique plus diſtinctement, ſont appellés adjectifs, ou connotatifs, comme rond, dur, juſte, prudent.

Mais il faut remarquer que notre eſprit étant accoûtumé de connoître la plupart des choſes comme modifiées, parce qu'il ne les connoît preſque que par les accidens ou qualités qui nous frappent les ſens, il diviſe ſouvent la ſubſtance même dans ſon eſſence en deux idées, dont il regarde l'une comme ſujet, & l'autre comme mode. Ainſi quoique tout ce qui eſt en Dieu ſoit Dieu même, on ne laiſſe pas de le concevoir comme un Etre infini, & de regarder l'Infinité comme un attribut de Dieu, & l'Etre comme ſujet de cet attribut. Ainſi l'on conſidere ſouvent l'homme comme le ſujet de l'humanité, *habens humanitatem*, & par conſéquent comme une choſe modifiée.

Et alors l'on prend pour mode l'attribut eſſenciel qui eſt la choſe même, parce qu'on le conçoit comme dans un ſujet. C'eſt proprement ce qu'on apelle abſtrait des ſubſtances, comme humanité, corporeité, raiſon.

Il eſt neanmoins très-important de ſavoir ce qui eſt veritablement mode, & ce qui ne l'eſt qu'en apparence; parce qu'une des principales cauſes de nos erreurs, eſt de confondre les modes avec les ſubſtances, & les ſubſtances avec les modes. Il eſt donc de la nature du veritable mode, qu'on puiſſe concevoir

voir ſans lui clairement & diſtinctement la ſubſtance dont il eſt mode, & que neanmoins on ne puiſſe pas reciproquement concevoir clairement ce mode, ſans concevoir en même temps le rapport qu'il a à la ſubſtance, & ſans laquelle il ne peut naturellement exiſter.

Ce n'eſt pas qu'on ne puiſſe concevoir le mode ſans faire une attention diſtincte & expreſſe à ſon ſujet ; mais ce qui montre que le rapport à la ſubſtance eſt enfermé au moins confuſément dans celle du mode, c'eſt qu'on ne ſauroit nier ce rapport du mode qu'on ne détruiſe l'idée qu'on en avoit ; au lieu que quand on conçoit deux choſes & deux ſubſtances, l'on peut nier l'une de l'autre ſans détruire les idées qu'on avoit de chacune.

Par exemple, je puis bien nier la prudence ſans faire attention diſtincte à un homme qui ſoit prudent, mais je ne puis concevoir la prudence, en niant le rapport qu'elle a à un homme ou à une autre nature intelligente qui ait cette vertu.

Et au-contraire, lorſque j'ai conſideré tout ce qui convient à une ſubſtance étendue qu'on appelle corps, comme l'extenſion, la figure, la mobilité, la diviſibilité ; & que d'autre part je conſidere tout ce qui convient à l'eſprit & à la ſubſtance qui penſe, comme de penſer, de douter, de ſe ſouvenir, de vouloir, de raiſonner ; je puis nier de la ſubſtance étendue tout ce que je conçois de la ſubſtance qui penſe, ſans ceſſer pour cela de concevoir très-diſtinctement la ſubſtance étendue,

due, & tous les autres attributs qui y ſont joints; & je puis reciproquement nier de la ſubſtance qui penſe tout ce que j'ai conçu de la ſubſtance étendue, ſans ceſſer pour cela de concevoir très-diſtinctement tout ce que je conçois dans la ſubſtance qui penſe.

Et c'eſt ce qui fait voir auſſi que la Penſée n'eſt point un mode de la ſubſtance étendue, parceque l'étendue & toutes les proprietés qui la ſuivent, ſe peuvent nier de la penſée, ſans qu'on ceſſe pour cela de bien concevoir la penſée.

On peut remarquer ſur le ſujet des modes, qu'il y en a qu'on peut appeller interieurs, parcequ'on les conçoit dans la ſubſtance, comme rond, quarré; & d'autres qu'on peut nommer exterieurs, parcequ'ils ſont pris de quelque choſe qui n'eſt pas dans la ſubſtance, comme aimé, vu, deſiré, qui ſont des noms pris des actions d'autrui: Et c'eſt ce qu'on appelle dans l'Ecole *dénomination externe*. Que ſi ces mots ſont tirés de quelque maniere dont on conçoit les choſes, on les appelle ſecondes intentions. Ainſi être ſujet, être attribut ſont de ſecondes intentions, parce que ce ſont des manieres ſous leſquelles on conçoit les choſes qui ſont priſes de l'action de l'eſprit, qui a lié enſemble deux idées, en affirmant l'une de l'autre.

On peut remarquer encore qu'il y a des modes qu'on peut appeller ſubſtanciels, parce qu'ils nous repréſentent de veritables ſubſtances appliquées à d'autres ſubſtances, comme p. 83.

me des modes & des manieres ; habillé, armé, sont des modes de cette sorte.

Il y en a d'autres qu'on peut appeller simplement réels & ce sont les veritables modes qui ne sont pas des substances, mais des manieres de la substance.

Il y en a enfin qu'on peut appeller negatifs, parce qu'ils nous représentent la substance avec une negation de quelque mode réel ou substanciel.

Que si les objets représentés par ces idées, soit de substances, soit de modes, sont en effet tels qu'ils nous sont représentés, on les appelle veritables ; que s'ils ne sont pas tels elles sont fausses en la maniere qu'elles le peuvent être ; & c'est ce qu'on appelle dans l'Ecole Etres de raison, qui consistent ordinairement dans l'assemblage que l'esprit fait de deux idées réelles en soi, mais qui ne sont pas jointes dans la verité pour en former une même idée, comme celle qu'on se peut former d'une montagne d'or, est un être de raison, parce qu'elle est composée des deux idées de montagne & d'or, qu'elle représente comme unies, quoiqu'elles ne le soient point veritablement.

CHAPITRE III.

Des dix Categories d'Ariſtote.

ON peut raporter à cette conſidération des idées, ſelon leurs objets, les dix Categories d'Ariſtote ; puiſque ce ne ſont que diverſes claſſes auſquelles ce Philoſophe a voulu reduire tous les objets de nos penſées, en comprenant toutes les ſubſtances ſous la premiere, & tous les accidens ſous les neuf autres. Les voici.

I. LA SUBSTANCE, qui eſt ou ſpirituelle, ou corporelle, &c.

II. LA QUANTITE', qui s'appelle diſcrete quand les parties n'en ſont point liées, comme le nombre.

Continue quand elles ſont liées, & alors elle eſt ou ſucceſſive, comme le temps, le mouvement.

Ou permanente, qui eſt ce qu'on appelle autrement l'eſpace, ou l'étendue en longueur, largeur, profondeur; la longueur ſeule faiſant les lignes, la longueur & la largeur les ſurfaces, & les trois enſemble les ſolides.

III. LA QUALITE', dont Ariſtote fait quatre eſpeces.

La 1. comprend *les habitudes*, c'eſt-à-dire, les diſpoſitions d'eſprit ou de corps, qui s'acquierent par des actes reïterés, comme les ſciences, les vertus, les vices ; l'adreſſe de peindre, d'écrire, de danſer.

La

La 2. *Les puiſſances naturelles*, telles que ſont les facultés de l'ame ou du corps, l'entendement, la volonté, la memoire, les cinq ſens, la puiſſance de marcher.

La 3. *Les qualités ſenſibles*, comme la dureté, la molleſſe, la peſanteur, le froid, le chaud, les couleurs, les ſons, les odeurs, les divers goûts.

La 4. *La forme & la figure*, qui eſt la détermination exterieure de la quantité: comme être rond, quarré, ſpherique, cubique.

IV. LA RELATION, ou le rapport d'une choſe à une autre, comme de pere, de fils, de maître, de valet, de Roi, de ſujet; de la puiſſance à ſon objet; de la vuë à ce qui eſt viſible; & tout ce qui marque comparaiſon, comme ſemblable, égal, plus grand, plus petit.

V. L'AGIR, ou en ſoi-même, comme marcher, danſer, connoître, aimer; ou hors de ſoi, comme battre, couper, rompre, éclaircir, échauffer.

VI. PATIR, être battu, être rompu, être éclairé, être échauffé.

VII. OU, c'eſt-à-dire ce qu'on répond aux queſtions qui regardent le lieu, comme, être à Rome, à Paris, dans ſon cabinet, dans ſon lit, dans ſa chaiſe.

VIII. QUAND, c'eſt-à-dire ce qu'on répond aux queſtions qui regardent le temps, comme, quand a-t-il vécu? il y a cent ans: quand cela s'eſt-il fait? hier.

IX. LA SITUATION, être aſſis, debout, couché, devant, derriere, à droit, à gauche.

X. A-

X. Avoir, c'eſt-à-dire avoir quelque choſe autour de ſoi pour ſervir de vêtement, ou d'ornement, ou d'armure, comme être habillé, être couronné, être chauſſé, être armé.

Voilà les X. Categories d'Ariſtote dont on fait tant de myſteres, quoiqu'à dire le vrai ce ſoit une choſe de ſoi très-peu utile, & qui non ſeulement ne ſert gueres à former le jugement, ce qui eſt le but de la vraye Logique, mais qui ſouvent y nuit beaucoup pour deux raiſons qu'il eſt important de remarquer.

La premiere eſt, qu'on regarde ces Categories comme une choſe établie ſur la Raiſon & ſur la Verité, au lieu que c'eſt une choſe toute arbitraire, & qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de preſcrire une loi aux autres, qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre ſorte les objets de leurs penſées, chacun ſelon ſa maniere de philoſopher. Et en effet, il y en a qui ont compris en ce diſtique tout ce que l'on conſidere ſelon une nouvelle Philoſophie en toutes les choſes du monde:

Mens, menſura, quies, motus, poſitura, figura:
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

C'eſt-à-dire que ces gens-là ſe perſuadent que l'on peut rendre raiſon de toute la nature en n'y

n'y considerant que ces sept choses, ou modes. 1. *Mens*, l'esprit ou la substance qui pense. 2. *Materia*, le corps ou la substance étendue. 3. *Mensura*, la grandeur ou la petitesse de chaque partie de la matiere. 4. *Positura*, leur situation à l'égard les unes des autres. 5. *Figura*, leur figure. 6. *Motus*, leur mouvement. 7. *Quies*, leur repos ou moindre mouvement.

La seconde raison qui rend l'étude des Categories dangereuse, est qu'elle accoûtume les hommes à se payer de mots, & à s'imaginer qu'ils savent toutes choses, lorsqu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire & distincte, comme on le fera voir en un autre endroit.

On pourroit encore parler ici des attributs des Lullistes, *bonté*, *puissance*, *grandeur*, *&c.* mais en verité c'est une chose si ridicule, que l'imagination qu'ils ont qu'appliquant ces mots metaphysiques à tout ce qu'on leur propose, ils pourront rendre raison de tout, qu'elle ne merite pas seulement d'être refutée.

Un Auteur de ce temps a dit avec grande raison, que les regles de la Logique d'Aristote servoient seulement à prouver à un autre ce que l'on savoit déja; mais que l'art de Lulle ne servoit qu'à faire discourir sans jugement de ce qu'on ne savoit pas. L'ignorance vaut beaucoup mieux que cette fausse science, qui fait que l'on s'imagine savoir ce qu'on ne sait point. Car comme saint Augustin

guſtin a très-judicieuſement remarqué dans le Livre de l'utilité de la creance, cette diſpoſition d'eſprit eſt très-blâmable pour deux raiſons; L'une que celui qui s'eſt fauſſement perſuadé de connoître la verité, ſe rend par là incapable de s'en faire inſtruire: L'autre que cette préſomtion & cette temerité eſt une marque d'un eſprit qui n'eſt pas bien fait: *Opinari, duas ob res turpiſſimum eſt: quod diſcere non poteſt qui ſibi jam ſe ſcire perſuaſit: & per ſe ipſa temeritas non benè affecti animi ſignum eſt.* Car le mot *Opinari* dans la pureté de la Langue Latine, ſignifie la diſpoſition d'un eſprit qui conſent trop legerement à des choſes incertaines, & qui croit ainſi ſavoir ce qu'il ne ſait pas. C'eſt pourquoi tous les Philoſophes ſoûtenoient *Sapientem nihil opinari*; & Ciceron en ſe blâmant lui-même de ce vice, dit qu'il étoit *magnus opinator*.

CHAPITRE IV.

Des Idées des choſes, & des Idées des ſignes.

QUAND on conſidere un objet en lui-même & dans ſon propre être, ſans porter la vuë de l'eſprit à ce qu'il peut repréſenter, l'idée qu'on en a eſt une idée de choſe, comme l'idée de la terre, du ſoleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme

en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes & les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée; & sa nature consiste à exciter la seconde par la premiere.

On peut faire diverses divisions des signes, mais nous nous contenterons ici de trois qui sont de plus grande utilité.

1. Premierement il y a des signes certains qui s'appellent en Grec τεκμήρια, comme la respiration l'est de la vie des animaux. Et il y en a qui ne sont que probables, & qui sont appellés en Grec σημεῖα, comme la pâleur n'est qu'un signe probable de grossesse dans les femmes.

La plûpart des jugemens temeraires viennent de ce que l'on confond ces deux especes de signes, & que l'on attribue un effet à une certaine cause, quoiqu'il puisse aussi naître d'autres causes, & qu'ainsi il ne soit qu'un signe probable de cette cause.

2. Il y a des signes joints aux choses, comme l'air du visage qui est signe des mouvemens de l'ame, est joint à ces mouvemens qu'il signifie; les symptomes, signes des maladies, sont joints à ces maladies; Et pour me servir d'exemples plus grands: Comme l'arche signe de l'Eglise, étoit jointe à Noé & à ses enfans qui étoient la veritable Eglise de ce temps-là: Ainsi nos temples materiels signes des fidelles, sont souvent joints aux fidel-

fideles: ainſi la colombe figure du Saint-Eſprit étoit jointe au Saint-Eſprit: ainſi le lavement du Baptême figure de la génération ſpirituelle, eſt jointe à cette regeneration.

Il y a auſſi des ſignes ſéparés des choſes, comme les ſacrifices de l'ancienne Loi, ſignes de JESUS-CHRIST immolé, étoient ſéparés de ce qu'ils repréſentoient.

Cette diviſion des ſignes donne lieu d'établir ces maximes.

1. Qu'on ne peut jamais conclure préciſément ni de la préſence du ſigne à la préſence de la choſe ſignifiée, puiſqu'il y a des ſignes de choſes abſentes; ni de la préſence du ſigne à l'abſence de la choſe ſignifiée, puiſqu'il y a des ſignes de choſes préſentes. C'eſt donc par la nature particuliere du ſigne qu'il en faut juger.

2. Que quoiqu'une choſe dans un état ne puiſſe être ſigne d'elle-même dans ce même état, puiſque tout ſigne demande une diſtinction entre la choſe repréſentante & celle qui eſt repréſentée, néanmoins il eſt très-poſſible qu'une choſe dans un certain état ſe repréſente dans un autre état, comme il eſt très-poſſible qu'un homme dans ſa chambre ſe repréſente prêchant; & qu'ainſi la ſeule diſtinction d'état ſuffit entre la choſe figurante & la choſe figurée: c'eſt-à-dire qu'une même choſe peut être dans un certain état choſe figurante, & dans un autre choſe figurée.

3. Qu'il eſt très-poſſible qu'une même choſe cache & découvre une autre choſe en

même tems, & qu'ainſi ceux qui ont dit que *rien ne paroit par ce qui le cache*, ont avancé un maxime très-peu ſolide. Car la même choſe pouvant être en même temps & choſe & ſigne, peut cacher comme choſe, ce qu'elle découvre comme ſigne. Ainſi la cendre chaude cache le feu comme choſe, & le découvre comme ſigne. Ainſi les formes empruntées par les Anges les couvroient comme choſes, & les découvroient comme ſignes. Ainſi les ſymboles Euchariſtiques cachent le corps de JESUS-CHRIST comme choſe, & le découvrent comme ſymbole.

4. L'on peut conclure que la nature du ſigne conſiſtant à exciter dans les ſens par l'idée de la choſe figurante celle de la choſe figurée, tant que cet effet ſubſiſte, c'eſt-à-dire tant que cette double idée eſt excitée, le ſigne ſubſiſte, quand même cette choſe ſeroit détruite en ſa propre nature. Ainſi il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel que Dieu a priſes pour ſigne qu'il ne détruiroit plus le genre humain par un deluge, ſoient réelles & veritables, pourvu que nos ſens ayent toûjours la même impreſſion, & qu'ils ſe ſervent de cette impreſſion pour concevoir la promeſſe de Dieu.

Et il n'importe de même que le pain de l'Euchariſtie ſubſiſte en ſa propre nature, pourvu qu'il excite toûjours dans nos ſens l'image d'un pain qui nous ſerve à concevoir de quelle ſorte le corps de JESUS-CHRIST eſt la nourriture de nos ames,

ames, & comment les fidelles ſont unis entr'eux.

3. La troiſiéme diviſion des ſignes eſt, qu'il y en a de naturels qui ne dépendent pas de la fantaiſie des hommes, comme une image qui paroît dans un miroir eſt un ſigne naturel de celui qu'elle repréſente, & qu'il y en a d'autres qui ne ſont que d'inſtitution & d'établiſſement, ſoit qu'ils ayent quelque rapport éloigné avec la choſe figurée, ſoit qu'ils n'en ayent point du-tout. Ainſi les mots ſont ſignes d'inſtitution des penſées, & les caracteres des mots. On expliquera en traitant des propoſitions, une verité importante ſur ces ſortes de ſignes, qui eſt que l'on en peut en quelques occaſions affirmer les choſes ſignifiées.

CHAPITRE V.

Des Idées conſiderées ſelon leur compoſition ou ſimplicité.

Où il eſt parlé de la maniere de connoître par abſtraction ou préciſion.

CE que nous avons dit en paſſant dans le chapitre 2. que nous pouvions conſiderer un mode ſans faire une reflexion diſtincte ſur la ſubſtance dont il eſt mode, nous donne occaſion d'expliquer ce qu'on appelle *abſtraction d'eſprit.*

Le peu d'étendue de notre esprit fait qu'il ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées, qu'en les considerant par parties, & comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeller généralement connoître par abstraction.

1° Mais comme les choses sont differemment composées, & qu'il y en a qui le sont de parties réellement distinctes, qu'on appelle parties integrantes, comme le corps humain, les diverses parties d'un nombre; il est bien facile alors de concevoir que notre esprit peut s'appliquer à considerer une partie sans considerer l'autre, parceque ces parties sont réellement distinctes, & ce n'est pas même ce qu'on appelle *abstraction.*

Or il est si utile dans ces choses-là même de considerer plutôt les parties séparément que le tout, que sans cela on ne peut avoir presque aucune connoissance distincte. Car, par exemple, le moyen de pouvoir connoître le corps humain, qu'en le divisant en toutes ses parties similaires & dissimilaires, & en leur donnant à toutes differens noms? Toute l'Arithmetique est aussi fondée sur cela. Car on n'a pas besoin d'art pour compter les petits nombres, parceque l'esprit les peut comprendre tous entiers; & ainsi tout l'art consiste à compter par parties ce qu'on ne pourroit compter par le tout, comme il seroit impossible, quelque étendue d'esprit qu'on eût, de multiplier deux nombres de 8. ou 9. caracteres chacun, en les prenant tous entiers.

La

La 2. connoiſſance par parties, eſt quand on conſidere un mode ſans faire attention à la ſubſtance, ou deux modes qui ſont joints enſemble dans une même ſubſtance, en les regardant chacun à part. C'eſt ce qu'ont fait les Geometres, qui ont pris pour objet de leur Science le corps étendu en longueur, largeur, & profondeur. Car pour le mieux connoître ils ſe ſont premierement appliqués à le conſiderer ſelon une ſeule dimenſion, qui eſt la longueur; & alors ils lui ont donné le nom de ligne. Ils l'ont conſideré enſuite ſelon deux dimenſions, la longueur, & la largeur, & ils l'ont appellé ſurface. Et puis conſiderant toutes les trois dimenſions enſemble, longueur, largeur & profondeur, ils l'ont appellé ſolide, ou corps.

On voit par là combien eſt ridicule l'argument de quelques Sceptiques, qui veulent faire douter de la certitude de la Geometrie, parcequ'elle ſuppoſe des lignes & des ſurfaces qui ne ſont point dans la nature. Car les Geometres ne ſuppoſent point qu'il y ait des lignes ſans largeur, ou des ſurfaces ſans profondeur; mais ils ſuppoſent ſeulement qu'on peut conſiderer la longueur ſans faire attention à la largeur; ce qui eſt indubitable, comme lorſqu'on meſure la diſtance d'une ville à une autre, on ne meſure que la longueur des chemins, ſans ſe mettre en peine de leur largeur.

Or plus on peut ſéparer les choſes en divers modes, & plus l'eſprit devient capable de les bien connoître. Et ainſi nous voyons

que tant qu'on n'a point distingué dans le mouvement la détermination vers quelque endroit, du mouvement même, & même diverses parties dans une même détermination, on n'a pu rendre de raison claire de la reflexion & de la refraction. Ce qu'on a fait aisément par cette distinction, comme on peut voir dans le chapitre 2. de la Dioptrique de Monsieur Descartes.

3. La troisiéme maniere de concevoir les choses par abstraction, est quand une même chose ayant divers attributs on pense à l'un sans penser à l'autre, quoiqu'il n'y ait entr'eux qu'une distinction de raison. Et voici comme cela se fait. Si je fais, par exemple, reflexion que je pense; & que par consequent je suis moi qui pense, dans l'idée que j'ai de moi qui pense, je puis m'appliquer à la consideration d'une chose qui pense, sans faire attention que c'est moi, quoiqu'en moi, moi & celui qui pense ne soit que la même chose. Et ainsi l'idée que je concevrai d'une personne qui pense, pourra représenter non seulement moi, mais toutes les autres personnes qui pensent. De même ayant figuré sur un papier un triangle équilatere, si je m'attache à le considerer au lieu où il est avec tous les accidens qui le déterminent, je n'aurai l'idée que d'un seul triangle. Mais si je détourne mon esprit de la consideration de toutes ces circonstances particulieres, & que je ne l'applique qu'à penser que c'est une figure bornée par trois lignes égales,

égales, l'idée que je m'en formerai me représentera d'une part plus nettement cette égalité des lignes, & de l'autre sera capable de me représenter tous les triangles équilateres. Que si je passe plus avant, & que ne m'arrêtant plus à cette égalité des lignes, je considere seulement que c'est une figure terminée par trois lignes droites, je me forme une idée qui peut représenter toutes sortes de triangles. Si ensuite ne m'arrêtant point au nombre des lignes, je considere seulement que c'est une surface platte, bornée par des lignes droites, l'idée que je me formerai pourra représenter toutes les figures rectilignes; & ainsi je puis monter de degré en degré jusqu'à l'extension. Or dans ces abstractions on voit toûjours que le degré inferieur comprend le superieur avec quelque détermination particuliere, comme *moi* comprend ce qui pense, & le triangle la figure rectiligne; mais que le degré superieur étant moins déterminé peut représenter plus de choses.

Enfin il est visible que par ces sortes d'abstractions les idées de singulieres deviennent communes, & les communes plus communes; & ainsi cela nous donnera lieu de passer à ce que nous avons à dire des idées considerées selon leur universalité ou particularité.

CHAPITRE VI.

Des Idées considerées selon leur generalité, particularité, & singularité.

QUOIQUE toutes les choſes qui exiſtent ſoient ſingulieres, néanmoins par le moyen des abſtractions que nous venons d'expliquer, nous ne laiſſons pas d'avoir tous pluſieurs ſortes d'idées dont les unes ne nous repréſentent qu'une ſeule choſe, comme l'idée que chacun a de ſoi-même, & les autres en peuvent repréſenter également pluſieurs, comme lorſque quelqu'un conçoit un triangle ſans y conſiderer autre choſe ſinon que c'eſt une figure à trois lignes & à trois angles, l'idée qu'il en a formée lui peut ſervir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne repréſentent qu'une ſeule choſe s'appellent ſingulieres ou individuelles, & ce qu'elles repréſentent, *des individus*, & celles qui en repréſentent pluſieurs s'appellent univerſelles, communes, générales.

Les noms qui ſervent à marquer les premieres, s'appellent propres, *Socrate*, *Rome*, *Bucephale*. Et ceux qui ſervent à marquer les dernieres, communs & appellatifs, comme *homme*, *ville*, *cheval*. Et tant les idées univerſelles que les noms communs, ſe peuvent appeller termes généraux.

Mais

Mais il faut remarquer que les mots ſont généraux en deux manieres : l'une que l'on appelle *univoque*, qui eſt lorſqu'ils ſont liés avec des idées générales, de ſorte que le même mot convient à pluſieurs & ſelon le ſon & ſelon une même idée, qui y eſt jointe : tels ſont les mots dont on vient de parler, d'homme, de ville, de cheval.

L'autre qu'on appelle *équivoque*, qui eſt lorſqu'un même ſon a été lié par les hommes à des idées differentes, de ſorte que le même ſon convient à pluſieurs, non ſelon une même idée, mais ſelon les idées differentes auſquelles il ſe trouve joint dans l'uſage : ainſi le mot de *canon* ſignifie une machine de guerre, & un decret de Concile, & une ſorte d'ajuſtement ; mais il ne les ſignifie que ſelon des idées toutes differentes.

Neanmoins cette univerſalité équivoque eſt de deux ſortes. Car les differentes idées jointes à un même ſon, ou n'ont aucun rapport naturel entre elles, comme dans le mot de *canon*, ou en ont quelqu'un, comme lorſqu'un mot étant principalement joint à une idée, on ne le joint à une autre idée que parcequ'elle a un rapport de cauſe, ou d'effet, ou de ſigne, ou de reſſemblance à la premiere ; & alors ces ſortes de mots équivoques s'appellent *analogues* ; comme quand le mot de *ſain* s'attribue à l'animal, & à l'air, & aux viandes. Car l'idée jointe à ce mot eſt principalement la ſanté qui ne convient qu'à l'animal, mais on y joint une autre idée approchante de celle-là, qui eſt d'être

cause de la santé, qui fait qu'on dit qu'un air est sain, qu'une viande est saine, parcequ'ils servent à conserver la santé.

Mais quand nous parlons ici des mots généraux, nous entendons les univoques qui sont joints à des idées universelles & générales.

Or dans ces idées universelles il y a deux choses qu'il est très-important de bien distinguer, *la comprehension*, & *l'étendue*.

J'appelle *comprehension* de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soi, & qu'on ne lui peut ôter sans la détruire, comme la comprehension de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, & l'égalité de ces trois angles à deux droits, &c.

J'appelle *étendue* de l'idée, les sujets à qui cette idée convient, ce qu'on appelle aussi les inferieurs d'un terme général, qui à leur égard est appellé superieur, comme l'idée du triangle en général s'étend à toutes les diverses especes de triangles.

Mais quoique l'idée générale s'étende indistinctement à tous les sujets à qui elle convient, c'est-à-dire à tous ses inferieurs, & que le nom commun les signifie tous, il y a neanmoins cette difference entre les attributs qu'elle comprend, & les sujets auxquels elle s'étend, qu'on ne peut lui ôter aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déja dit, au-lieu qu'on peut la resserrer quant à son étendue, ne l'appliquant qu'à quelqu'un des sujets auxquels elle

elle convient, ſans que pour cela on la détruiſe.

Or cette reſtriction ou reſſerrement de l'idée générale quant à ſon étendue, ſe peut faire en deux manieres.

La premiere eſt, par une autre idée diſtincte & déterminée qu'on y joint, comme lorſqu'à l'idée générale du triangle, je joins celle d'avoir un angle droit: ce qui reſſerre cette idée à une ſeule eſpece de triangle, qui eſt le triangle rectangle.

L'autre, en y joignant ſeulement une idée indiſtincte & indéterminée de partie, comme quand je dis, quelque triangle: & on dit alors que le terme commun devient particulier, parcequ'il ne s'étend plus qu'à une partie des ſujets auſquels il s'étendoit auparavant; ſans que neanmoins on ait déterminé quelle eſt cette partie à laquelle on l'a reſſerré.

CHAPITRE VII.

Des cinq ſortes d'Idées univerſelles, Genres, Eſpeces, Differences, Propres, Accidens.

CE que nous avons dit dans les chapitres précedens nous donne moyen de faire entendre en peu de paroles les cinq Univerſaux qu'on explique ordinairement dans l'Ecole.

Car lorſque les idées générales nous re-

préſentent leurs objets comme des choſes, & qu'elles ſont marquées par des termes appellés ſubſtantifs ou abſolus, on les appelle *genres* ou *eſpeces*.

Du Genre.

On les appelle genres, quand elles ſont tellement communes qu'elles s'étendent à d'autres idées qui ſont encore univerſelles, comme le quadrilatere eſt genre à l'égard du parallelogramme & du trapeze: la ſubſtance eſt genre à l'égard de la ſubſtance étendue qu'on appelle corps, & de la ſubſtance qui penſe qu'on appelle eſprit.

De l'Eſpece.

Et ces idées communes qui ſont ſous une plus commune & plus générale, s'appellent eſpeces, comme le parallelogramme & le trapeze ſont les eſpeces du quadrilatere, le corps & l'eſprit ſont les eſpeces de la ſubſtance.

Et ainſi la même idée peut être genre étant comparée aux idées auſquelles elle s'étend, & eſpece étant comparée à une autre qui eſt plus générale, comme corps, qui eſt un genre au regard du corps animé & du corps inanimé, & une eſpece au regard de la ſubſtance; & le quadrilatere qui eſt un genre au regard du parallelogramme & du trapeze, eſt une eſpece au regard de la figure.

Mais il y a une autre notion du mot d'eſpece qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent être genres. C'eſt lorſqu'une idée n'a ſous ſoi que des individus, & des ſinguliers comme le cercle n'a ſous ſoi que des cercles

ſin-

ſinguliers qui ſont tous d'une même eſpece. C'eſt ce qu'on appelle eſpece derniere, *ſpecies infima.*

Et il y a un genre qui n'eſt point eſpece, ſavoir le ſuprême de tous les genres, ſoit que ce genre ſoit l'Etre, ſoit que ce ſoit la ſubſtance, ce qu'il eſt de peu d'importance de ſavoir, & qui regarde plus la Metaphyſique que la Logique.

J'ai dit que les idées générales qui nous repréſentent leurs objets comme des choſes, ſont appellées genres ou eſpeces. Car il n'eſt pas neceſſaire que les objets de ces idées ſoient effectivement des choſes & des ſubſtances; mais il ſuffit que nous les conſiderions comme des choſes, en ce que lors même que ce ſont des modes on ne les rapporte point à leurs ſubſtances, mais à d'autres idées de modes moins générales ou plus générales, comme la figure qui n'eſt qu'un mode au regard du corps figuré, eſt un genre au regard des figures curvilignes, &c.

Et au-contraire, les idées qui nous repréſentent leurs objets comme des choſes modifiées, & qui ſont marqués par des termes adjectifs ou connotatifs, ſi on les compare avec les ſubſtances que ces termes connotatifs ſignifient confuſément, quoique directement, ſoit que dans la verité ces termes connotatifs ſignifient des attributs eſſenciels qui ne ſont en effet que la choſe même, ſoit qu'ils ſignifient de vrais modes, on ne les appelle point alors genres ni eſpeces, mais ou *differences*, ou *propres*, ou *accidens.*

On les appelle *differences*, quand l'objet de ces idées eſt un attribut eſſenciel qui diſtingue une eſpece d'une autre; comme étendu, peſant, raiſonnable.

On les appelle *propres*, quand leur objet eſt un attribut qui appartient en effet à l'eſſence de la choſe; mais qui n'eſt pas le premier que l'on conſidere dans cette eſſence, mais ſeulement une dépendance de ce premier, comme diviſible, immortel, docile.

Et on les appelle *accidens communs*, quand leur objet eſt un vrai mode qui peut être ſéparé, au moins par l'eſprit, de la choſe dont il eſt dit accident; ſans que l'idée de cette choſe ſoit détruite dans notre eſprit, comme rond, dur, juſte, prudent. C'eſt ce qu'il faut expliquer plus particulierement.

De la Difference.

Lorſqu'un genre a deux eſpeces, il faut neceſſairement que l'idée de chaque eſpece comprenne quelque choſe qui ne ſoit pas compris dans l'idée du genre. Autrement ſi chacune ne comprenoit que ce qui eſt compris dans le genre, ce ne ſeroit que le genre; & comme le genre convient à chaque eſpece, chaque eſpece conviendroit à l'autre. Ainſi le premier attribut eſſentiel que comprend chaque eſpece de plus que le genre, s'appelle ſa difference, & l'idée que nous en avons eſt une idée univerſelle, parce-qu'une ſeule & même idée nous peut repréſenter cette difference par-tout où elle ſe trouve, c'eſt-à-dire dans tous les inferieurs de l'eſpece.

Exem-

Exemple. Le corps & l'eſprit ſont les deux eſpeces de la ſubſtance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque choſe de plus, que dans celle de la ſubſtance, & de même dans celle de l'eſprit. Or la premiere choſe que nous voyons de plus dans le corps, c'eſt l'étendue, & la premiere choſe que nous voyons de plus dans l'eſprit, c'eſt la penſée. Et ainſi la difference du corps ſera l'étendue, & la difference de l'eſprit ſera la penſée, c'eſt à-dire que le corps ſera une ſubſtance étendue, & l'eſprit une ſubſtance qui penſe.

De là on peut voir 1. que la difference a deux reſpects, l'un au genre qu'elle diviſe & partage, l'autre à l'eſpece qu'elle conſtitue & qu'elle forme, faiſant la principale partie de ce qui eſt enfermé dans l'idée de l'eſpece ſelon ſa comprehenſion. D'où vient que toute eſpece peut être exprimée par un ſeul nom, comme eſprit, corps; ou par deux mots, ſavoir par celui du genre & par celui de ſa différence joints enſemble, ce qu'on appelle definition, comme ſubſtance qui penſe, ſubſtance étendue.

On peut voir en ſecond lieu, que puiſque la difference conſtitue l'eſpece, & la diſtingue des autres eſpeces, elle doit avoir la même étendue que l'eſpece, & ainſi qu'il faut qu'elles ſe puiſſent dire reciproquement l'une de l'autre, comme tout ce qui penſe eſt eſprit, & tout ce qui eſt eſprit penſe.

Neanmoins il arrive aſſez ſouvent que l'on ne voit dans certaines choſes aucun attribut qui

qui ſoit tel, qu'il convienne à toute une eſpece, & qu'il ne convienne qu'à cette eſpece; & alors on joint pluſieurs attributs enſemble, dont l'aſſemblage ne ſe trouvant que dans cette eſpece, en conſtitue la difference. Ainſi les Platoniciens prenant les démons pour des animaux raiſonnables auſſi bien que l'homme, ne trouvoient pas que la difference de raiſonnable fût reciproque à l'homme: c'eſt-pourquoi ils y en ajoûtoient une autre, comme mortel, qui n'eſt pas non plus reciproque à l'homme, puiſqu'elle convient aux bêtes; mais toutes deux enſemble ne conviennent qu'à l'homme. C'eſt ce que nous faiſons dans l'idée que nous nous formons de la plûpart des animaux.

Enfin, il faut remarquer qu'il n'eſt pas toûjours neceſſaire que les deux differences qui partagent un genre ſoient toutes deux poſitives; mais que c'eſt aſſez qu'il y en ait une, comme deux hommes ſont diſtingués l'un de l'autre, ſi l'un a une charge que l'autre n'a pas, quoique celui qui n'a pas de charge n'ait rien que l'autre n'ait. C'eſt ainſi que l'homme eſt diſtingué des bêtes en général, en ce que l'homme eſt un animal qui a un eſprit, *animal mente præditum*, & que la bête eſt un pur animal, *animal merum*. Car l'idée de la bête en général n'enferme rien de poſitif qui ne ſoit dans l'homme; mais on y joint ſeulement la negation de ce qui eſt en l'homme, ſavoir l'eſprit. De ſorte que toute la difference qu'il y a entre l'idée d'animal & celle de bête, eſt que l'idée d'animal.

mal n'enferme pas la penſée dans ſa comprehenſion, mais ne l'exclut pas auſſi, & l'enferme même dans ſon étendue, parcequ'elle convient à un animal qui penſe; au lieu que l'idée de bête l'exclut dans ſa comprehenſion, & ainſi ne peut convenir à l'animal qui penſe.

Du Propre.

Quand nous avons trouvé la difference qui conſtitue une eſpece, c'eſt-à-dire ſon principal attribut eſſenciel qui la diſtingue de toutes les autres eſpeces, ſi conſiderant plus particulierement ſa nature nous y trouvons encore quelque attribut qui ſoit neceſſairement lié avec ce premier attribut, & qui par conſequent convienne à toute cette eſpece & à cette ſeule eſpece, *omni & ſoli*, nous l'appellons proprieté; & étant ſignifié par un terme connotatif, nous l'attribuons à l'eſpece comme ſon propre, & parcequ'il convient auſſi à tous les inferieurs de l'eſpece, & que la ſeule idée que nous en avons une fois formée peut repréſenter cette proprieté par-tout où elle ſe trouve; on en a fait le quatriéme des termes communs & univerſaux.

Exemple. Avoir un angle droit eſt la difference eſſencielle du triangle rectangle. Et parceque c'eſt une dépendance neceſſaire de l'angle droit, que le quarré du côté qui le ſoûtient ſoit égal aux quarrés des deux côtés qui le comprennent, l'égalité de ces quarrés eſt conſiderée comme la proprieté du triangle rectangle, qui convient à tous

les

les triangles rectangles, & qui ne convient qu'à eux seuls.

Neanmoins on a quelquefois étendu plus loin ce nom de propre, & on en a fait quatre especes.

La 1. est celle que nous venons d'expliquer, *quod convenit omni, soli, & semper*; comme c'est le propre de tout cercle, & du seul cercle, & toûjours, que les lignes tirées du centre à la circonference soient égales.

La 2. *quod convenit omni, sed non soli*; comme on dit qu'il est propre à l'étendue d'être divisible, parce que toute étendue peut être divisée, quoique la durée, le nombre, & la force le puissent être aussi.

La 3. est, *quod convenit soli, sed non omni*, comme il ne convient qu'à l'homme d'être Medecin ou Philosophe, quoique tous les hommes ne le soient pas.

La 4. *quod convenit omni & soli, sed non semper*; dont on rapporte pour exemple le changement de la couleur du poil en blanc, *canescere:* ce qui convient à tous les hommes & aux seuls hommes; mais seulement dans la vieillesse.

De l'Accident.

Nous avons déja dit dans le chapitre second, qu'on appelloit mode ce qui ne pouvoit exister naturellement que par la substance, & ce qui n'étoit point necessairement lié avec l'idée d'une chose, en sorte qu'on peut bien concevoir la chose sans concevoir le mode, comme on peut bien concevoir un homme

sans

ſans le concevoir prudent; mais on ne peut concevoir la prudence ſans concevoir ou un homme, ou une autre nature intelligente qui ſoit prudente.

Or quand on joint une idée confuſe & indéterminée de ſubſtance avec une idée diſtincte de quelque mode, cette idée eſt capable de repréſenter toutes les choſes où ſera ce mode, comme l'idée de prudent tous les hommes prudens, l'idée de rond tous les corps ronds; & alors cette idée exprimée par un terme connotatif, *prudent*, *rond*, eſt ce qui fait le cinquiéme univerſel qu'on appelle accident, parcequ'il n'eſt pas eſſenciel à la choſe à qui on l'attribue. Car s'il l'étoit, il ſeroit difference ou propre.

Mais il faut remarquer ici, comme l'on a déja dit, que quand on conſidere deux ſubſtances enſemble, on peut en conſiderer une comme mode de l'autre. Ainſi un homme habillé peut être conſideré comme un tout compoſé de cet homme & de ſes habits; mais être habillé au regard de cet homme, eſt ſeulement un mode ou une façon d'être, ſous laquelle on le conſidere, quoique ſes habits ſoient des ſubſtances. C'eſt pourquoi être habillé n'eſt qu'un cinquiéme univerſel.

En voilà plus qu'il n'en faut touchant les cinq Univerſaux qu'on traite dans l'Ecole avec tant d'étendue. Car il ſert de très-peu de ſavoir qu'il y a des Genres, des Eſpeces, des Differences, des Propres, & des Accidens; mais l'importance eſt de reconnoître

les

les vrais genres des choſes, les vraies eſpeces de chaque genre, leurs vraies differences, leurs vraies proprietés, & les accidens qui leur conviennent. Et c'eſt à quoi nous pourrons donner quelque lumiere dans les chapitres ſuivans, après avoir dit auparavant quelque choſe des termes complexes.

CHAPITRE VIII.

Des Termes complexes, & de leur univerſalité ou particularité.

ON joint quelquefois à un terme divers autres termes qui compoſent dans notre eſprit une idée totale, de laquelle il arrive ſouvent qu'on peut affirmer ou nier, ce qu'on ne pourroit pas affirmer ou nier de chacun de ces termes étant ſéparés : par exemple, ce ſont des termes complexes, *un homme prudent*, *un corps tranſparent*, *Alexandre fils de Philippe*.

Cette addition ſe fait quelquefois par le pronom relatif, comme ſi je dis ; *un corps qui eſt tranſparent*, *Alexandre qui eſt fils de Philippe*, *le Pape qui eſt Vicaire de Jeſus-Chriſt*.

Et on peut dire même que ſi ce relatif n'eſt pas toûjours exprimé, il eſt toûjours en quelque ſorte ſous-entendu, parcequ'il ſe peut exprimer ſi l'on veut, ſans changer la propoſition.

Car

Car c'eſt la même choſe de dire, un corps tranſparent, ou un corps qui eſt tranſparent.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, eſt que l'addition que l'on fait à un terme eſt de deux ſortes : l'une qu'on peut appeller *explication*, & l'autre *détermination*.

Cette addition ſe peut appeller ſeulement *explication*, quand elle ne fait que développer ou ce qui étoit enfermé dans la compreheníion de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui lui convient comme un de ſes accidens, pourvu qu'il lui convienne généralement & dans toute ſon étendue ; comme ſi je dis ; *l'homme qui eſt un animal doué de Raiſon*, ou *l'homme qui deſire naturellement d'être heureux*, ou *l'homme qui eſt mortel*. Ces additions ne ſont que des explications, parcequ'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, & ne la reſtreignent point à ne ſignifier qu'une partie des hommes ; mais marquent ſeulement ce qui convient à tous les hommes.

Toutes les additions qu'on ajoûte aux noms qui marquent diſtinctement un individu, ſont de cette ſorte ; comme quand on dit, *Paris qui eſt la plus grande ville de l'Europe : Jules Ceſar qui a été le plus grand Capitaine du monde : Ariſtote le Prince des Philoſophes : Louis XIV. Roi de France.* Car les termes individuels diſtinctement exprimés ſe prennent toûjours dans toute leur étendue, étant determinés tout ce qu'ils le peuvent être.

L'au-

L'autre ſorte d'addition qu'on peut appeller *détermination*, eſt quand ce qu'on ajoûte à un mot général en reſtreint la ſignification, & fait qu'il ne ſe prend plus pour ce mot général dans toute ſon étendue, mais ſeulement pour une partie de cette étendue, comme ſi je dis, *les corps tranſparens : les hommes ſavans : un animal raiſonnable.* Ces additions ne ſont pas de ſimples explications, mais des déterminations, parcequ'elles reſtreignent l'étendue du premier terme, en faiſant que le mot de corps, ne ſignifie plus qu'une partie des corps: le mot d'homme, qu'une partie des hommes: le mot d'animal, qu'une partie des animaux.

Et ces additions ſont quelquefois telles, qu'elles rendent un mot général individuel, quand on y ajoûte des conditions individuelles, comme quand je dis, *le Pape qui eſt aujourd'hui*, cela détermine le mot général de Pape à la perſonne unique & ſinguliere d'Alexandre VII. 1655-1667.

On peut de plus diſtinguer deux ſortes de termes complexes, les uns dans l'expreſſion, & les autres dans le ſens ſeulement.

Les premiers ſont ceux dont l'addition eſt exprimée, tels que ſont tous les exemples qu'on a rapportés juſqu'ici.

Les derniers ſont ceux dont l'un des termes n'eſt point exprimé, mais ſeulement ſous-entendu, comme quand nous diſons en France *le Roi*, c'eſt un terme complexe dans le ſens, parceque nous n'avons pas dans l'eſprit en prononçant ce mot de Roi, la ſeule

seule idée générale qui répond à ce mot; mais nous y joignons mentalement l'idée de Louïs XIV: qui eſt maintenant Roi de France. Il y a une infinité de termes dans les diſcours ordinaires des hommes, qui ſont complexes en cette maniere, commme le nom de *Monſieur* dans chaque famille, &c.

Il y a même des mots qui ſont complexes dans l'expreſſion pour quelque choſe, & qui le ſont encore dans le ſens pour d'autres. Comme quand on dit, *le Prince des Philoſophes*, c'eſt un terme complexe dans l'expreſſion, puiſque le mot de Prince eſt déterminé par celui de Philoſophe; mais au regard d'Ariſtote que l'on marque dans les Ecoles par ce mot, il n'eſt complexe que dans le ſens; puiſque l'idée d'Ariſtote n'eſt que dans l'eſprit, ſans être exprimé par aucun ſon qui le diſtingue en particulier.

Tous les termes connotatifs ou adjectifs, ou ſont parties d'un terme complexe, quand leur ſubſtantif eſt exprimé; ou ſont complexes dans le ſens, quand il eſt ſous-entendu. Car comme il a été dit dans le chapitre 2. ces termes connotatifs marquent directement un ſujet, quoique plus confuſément; & indirectement une forme ou un mode, quoique plus diſtinctement. Et ainſi ce ſujet n'eſt qu'une idée fort générale & fort confuſe, quelquefois d'un être, quelquefois d'un corps, qui eſt pour l'ordinaire déterminée par l'idée diſtincte de la forme qui lui eſt jointe; comme *album* ſignifie une choſe qui a de la blancheur, ce qui détermine l'idée con-

confuſe de choſe à ne repréſenter que celles qui ont cete qualité.

Mais ce qui eſt de plus remarquable dans ces termes complexes, eſt qu'il y en a qui ſont déterminés dans la verité à un ſeul individu, & qui ne laiſſent pas de conſerver une certaine univerſalité équivoque qu'on peut appeller une équivoque d'erreur; parceque les hommes demeurant d'accord que ce terme ne ſignifie qu'une choſe unique, faute de bien diſcerner quelle eſt veritablement cette choſe unique, l'appliquent les uns à une choſe & les autres à une autre; ce qui fait qu'il a beſoin d'être encore déterminé ou par diverſes circonſtances; ou par la ſuite du diſcours, afin que l'on ſache préciſément ce qu'il ſignifie.

Ainſi le mot de *veritable Religion* ne ſignifie qu'une ſeule & unique Religion, qui eſt dans la verité la Catholique, n'y ayant que celle-là de veritable. Mais parceque chaque peuple & chaque ſecte croit que ſa Religion eſt la veritable, ce mot eſt très-équivoque dans la bouche des hommes, quoique par erreur. Et ſi on lit dans un Hiſtorien, qu'un Prince a été zelé pour la veritable Religion, on ne ſauroit dire ce qu'il a entendu par là, ſi on ne ſait de quelle Religion a été cet Hiſtorien: car ſi c'eſt un Proteſtant, cela voudra dire la Religion Proteſtante: ſi c'étoit un Arabe Mahometan qui parlât ainſi de ſon Prince, cela voudroit dire la Religion Mahometane, & on ne pourroit juger que ce ſeroit la Religion Catholique, ſi on ne ſa-

ſavoit que cet Hiſtorien étoit Catholique.

Les termes complexes qui ſont ainſi équivoques par erreur, ſont principalement ceux qui enferment des qualités dont les ſens ne jugent point ; mais ſeulement l'eſprit, ſur leſquelles il eſt facile que les hommes ayent divers ſentimens.

Si je dis par exemple : Il n'y avoit que des hommes de ſix pieds qui fuſſent enrôlés dans l'armée de Marius, ce terme complexe d'homme de ſix pieds n'étoit pas ſujet à être équivoque par erreur, parce qu'il eſt bien aiſé de meſurer des hommes, pour juger s'ils ont ſix pieds. Mais ſi l'on eût dit qu'on ne devoit enrôler que de vaillans hommes, le terme de vaillans hommes eût été plus ſujet à être équivoque par erreur, c'eſt-à-dire, à être attribué à des hommes qu'on eût cru vaillans, & qui ne l'euſſent pas été en effet.

Les termes de comparaiſon ſont fort ſujets à être équivoques par erreur : *Le plus grand Geometre de Paris : Le plus ſavant homme, le plus adroit, le plus riche.* Car quoique ces termes ſoient déterminés par des conditions individuelles, n'y ayant qu'un ſeul homme qui ſoit le plus grand Geometre de Paris, neanmoins ce mot peut être facilement attribué à pluſieurs, quoiqu'il ne convienne qu'à un ſeul dans la verité : parce qu'il eſt fort aiſé que les hommes ſoient partagés de ſentimens ſur ce ſujet, & qu'ainſi pluſieurs donnent ce nom à celui que cha-

un croit avoir cet avantage par dessus les autres.

Les mots de *sens d'un Auteur*, *de doctrine d'un Auteur sur un tel sujet*, sont encore de ce nombre, sur tout quand un Auteur n'est pas si clair qu'on ne dispute quelle a été son opinion, comme nous voyons que les Philosophes disputent tous les jours touchant les opinions d'Aristote, chacun le tirant de son côté. Car quoiqu'Aristote n'ait qu'un seul & unique sens sur un tel sujet, neanmoins comme il est differemment entendu, ces mots de *sentiment d'Aristote*, sont équivoques par erreur, parceque chacun appelle sentiment d'Aristote, ce qu'il a compris être son veritable sentiment, & ainsi l'un comprenant une chose & l'autre une autre, ces termes de sentimens d'Aristote sur un tel sujet, quelque individuels qu'ils soient en eux-mêmes, pourront convenir à plusieurs choses, savoir à tous les divers sentimens qu'on lui aura attribués, & ils signifieront dans la bouche de chaque personne ce que chacune personne aura conçu être le sentiment de ce Philosophe.

Mais pour mieux comprendre en quoi consiste l'équivoque de ces termes, que nous avons appellés équivoques par erreur, il faut remarquer que ces mots sont connotatifs ou expressément, ou dans le sens. Or comme nous avons déja dit, on doit considerer dans les mots connotatifs le sujet qui est directement, mais confusément exprimé, & la forme ou le mode qui est distinctement, quoi qu'in-

qu'indirectement exprimée. Ainſi le blanc ſignifie confuſément un corps, & la blancheur diſtinctement : ſentiment d'Ariſtote ſignifie confuſément quelque opinion, quelque penſée, quelque doctrine, & diſtinctement la relation de cette penſée à Ariſtote auquel on l'attribue.

Or quand il arrive de l'équivoque dans ces mots, ce n'eſt pas proprement à cauſe de cette forme ou de ce mode, qui étant diſtinct eſt invariable. Ce n'eſt pas auſſi à cauſe du ſujet confus, lorſqu'il demeure dans cette confuſion. Car, par exemple, le mot de Prince des Philoſophes, ne peut jamais être équivoque, tant qu'on n'appliquera cette idée de Prince des Philoſophes à aucun individu diſtinctement connu. Mais l'équivoque arrive ſeulement parceque l'eſprit au lieu de ce ſujet confus, y ſubſtitue ſouvent un ſujet diſtinct & déterminé auquel il attribue la forme & le mode. Car comme les hommes ſont de differens avis ſur ce ſujet, ils peuvent donner cette qualité à diverſes perſonnes, & les marquer enſuite par ce mot qu'ils croient leur convenir, comme autrefois on entendoit Platon par le nom de Prince des Philoſophes, & maintenant on entend Ariſtote.

Le mot de veritable religion, n'étant point joint avec l'idée diſtincte d'aucune religion particuliere, & demeurant dans ſon idée confuſe, n'eſt point équivoque, puiſqu'il ne ſignifie que ce qui eſt en effet la veritable religion. Mais lorſque l'eſprit a joint

cette idée de veritable religion à une idée distincte d'un certain culte particulier distinctement connu, ce mot devient très-équivoque, & signifie dans la bouche de chaque peuple le culte qu'il prend pour veritable.

Il en est de même de ces mots, *sentiment d'un tel Philosophe sur une telle matiere.* Car demeurant dans leur idée générale, ils signifient simplement & en général la doctrine que ce Philosophe a enseignée sur cette matiere, comme ce qu'a enseigné Aristote sur la nature de notre ame : *id quod sensit talis scriptor*; & cet *id*, c'est-à-dire, cette doctrine, demeurant dans son idée confuse sans être appliquée à une idée distincte, ces mots ne sont nullement équivoques ; mais lorsqu'au-lieu de cet *id* confus, de cette doctrine confusément conçuë, l'esprit substitue une doctrine distincte, & un sujet distinct, alors selon les differentes idées distinctes qu'on y pourra substituer, ce terme deviendra équivoque. Ainsi l'opinion d'Aristote touchant la nature de notre ame, est un mot équivoque dans la bouche de Pomponace, qui prétend qu'il l'a crue mortelle, & dans celle de plusieurs autres Interpretes de ce Philosophe, qui prétendent au-contraire qu'il l'a crue immortelle, aussi-bien que ses Maîtres Platon & Socrate. Et de là il arrive que ces sortes de mots peuvent souvent signifier une chose à qui la forme exprimée indirectement ne convient pas Supposant, par exemple, que Philippe n'ait pas été veritablement pere d'Alexandre, comme Alexandre lui-même le vou-

vouloit faire croire, le mot de *fils de Philippe*, qui signifie en général celui qui a été engendré par Philippe, étant appliqué par erreur à Alexandre, signifiera une personne qui ne seroit pas veritablement le fils de Philippe.

Le mot de *sens de l'Ecriture* étant appliqué par un heretique à une erreur contraire à l'Ecriture, signifiera dans sa bouche cette erreur qu'il aura cru être le sens de l'Ecriture, & qu'il aura dans cette pensée appellé le sens de l'Ecriture. C'est pourquoi les Calvinistes n'en sont pas plus Catholiques, pour protester qu'ils ne suivent que la parole de Dieu. Car ces mots de *parole de Dieu*, signifient dans leur bouche toutes les erreurs qu'ils prennent faussement pour la parole de Dieu.

CHAPITRE IX.

De la clarté & distinction des Idées, & de leur obscurité & confusion.

ON peut distinguer dans une idée la clarté de la distinction, & l'obscurité de la confusion. Car on peut dire qu'une idée nous est claire, quand elle nous frappe vivement, quoiqu'elle ne soit pas distincte. Comme l'idée de la douleur nous frappe très-vivement, & selon cela peut être appellée claire, & neanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous représente la douleur com-

me dans la main bleſſée, quoiqu'elle ne ſoit que dans notre eſprit.

Neanmoins on peut dire que toute idée eſt diſtincte entant que claire, & que leur obſcurité ne vient que de leur confuſion, comme dans la douleur le ſeul ſentiment qui nous frappe eſt clair, & eſt diſtinct auſſi; mais ce qui eſt confus, qui eſt que ce ſentiment ſoit dans notre main, ne nous eſt point clair.

Prenant donc pour une même choſe la clarté & la diſtinction des idées, il eſt très-important d'examiner pourquoi les unes ſont claires, & les autres obſcures.

Mais c'eſt ce qui ſe connoît mieux par des exemples que par tout autre moyen, & ainſi nous allons faire un dénombrement des principales de nos idées qui ſont claires & diſtinctes, & des principales de celles qui ſont confuſes & obſcures.

L'idée que chacun a de ſoi-même comme d'une choſe qui penſe, eſt très-claire; & de même auſſi l'idée de toutes les dépendances de notre penſée, comme juger, raiſonner, douter, vouloir, deſirer, ſentir, imaginer.

Nous avons auſſi des idées fort claires de la ſubſtance étendue, & de ce qui lui convient, comme figure, mouvement, repos. Car quoique nous puiſſions feindre qu'il n'y a aucun corps ni aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la ſubſtance qui penſe tant que nous penſons, neanmoins nous ne pouvons pas nous diſſimuler à nous-mêmes

mes que nous ne concevions clairement l'étendue & la figure.

Nous concevons auſſi clairement l'être, l'exiſtence, la durée, l'ordre, le nombre, pourvu que nous penſions ſeulement que la durée de chaque choſe eſt un mode, ou une façon dont nous conſiderons cette choſe entant qu'elle continue d'être; & que pareillement l'ordre & le nombre ne different pas en effet des choſes ordonnées & nombrées.

Toutes ces idées-là ſont ſi claires, que ſouvent en les voulant éclaircir davantage, & ne ſe pas contenter de celles que nous formons naturellement, on les obſcurcit.

Nous pouvons auſſi dire que l'idée que nous avons de Dieu en cette vie eſt claire en un ſens, quoiqu'elle ſoit obſcure en un autre ſens & très-imparfaite.

Elle eſt claire, en ce qu'elle ſuffit pour nous faire connoître en Dieu un très-grand nombre d'attributs que nous ſommes aſſûrés ne ſe trouver qu'en Dieu ſeul : mais elle eſt obſcure ſi on la compare à celle qu'en ont les bienheureux dans le ciel : & elle eſt imparfaite en ce que notre eſprit étant fini ne peut concevoir que très-imparfaitement un objet infini. Mais ce ſont differentes conditions en une idée d'être parfaite & d'être claire. Car elle eſt parfaite quand elle nous repréſente tout ce qui eſt en ſon objet, & elle eſt claire quand elle nous en repréſente aſſez pour le concevoir clairement & diſtinctement.

Les idées confuſes & obſcures ſont celles

que nous avons des qualités ſenſibles, comme des couleurs, des ſons, des odeurs, des goûts, du froid, du chaud, de la peſanteur, &c. comme auſſi de nos appetits, de la faim, de la ſoif, de la douleur corporelle, &c. Et voici ce qui fait que ces idées ſont confuſes.

Comme nous avons été plûtôt enfans qu'hommes, & que les choſes exterieures ont agi ſur nous en cauſant divers ſentimens dans notre ame par les impreſſions qu'elles faiſoient ſur notre corps, l'ame qui voyoit que ce n'étoit pas par ſa volonté que ſes ſentimens s'excitoient en elle; mais qu'elle ne les avoit qu'à l'occaſion de certains corps, comme qu'elle ſentoit de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'eſt pas contentée de juger qu'il y avoit quelque choſe hors d'elle qui étoit cauſe qu'elle avoit ſes ſentimens, en quoi elle ne ſe ſeroit pas trompée; mais elle a paſſé plus outre, ayant cru que ce qui étoit dans ces objets étoit entierement ſemblable aux ſentimens ou aux idées qu'elle avoit à leur occaſion. Et de ces jugemens elle en a formé des idées, en tranſportant ces ſentimens de chaleur, de couleur, &c. dans les choſes mêmes qui ſont hors d'elle. Et ce ſont-là ces idées obſcures & confuſes que nous avons des qualités ſenſibles, l'ame ayant ajoûté ſes faux jugemens à ce que la nature lui faiſoit connoître.

Et comme ces idées ne ſont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi avec une grande bizarrerie. Car quoique la chaleur & la brûlure ne ſoient que deux ſentimens, l'un

plus

plus foible & l'autre plus fort, on a mis la chaleur dans le feu, & on a dit que le feu a de la chaleur; mais on n'y a pas mis la brûlure, ou la douleur qu'on sent en s'en approchant de trop près, & on ne dit point que le feu a de la douleur.

Mais si les hommes ont bien vu que la douleur n'est pas dans le feu qui brûle la main, peut-être qu'ils se sont encore trompés en croyant qu'elle est dans la main que le feu brûle, au-lieu qu'à le bien prendre, elle n'est que dans l'esprit, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans la main, parceque la douleur du corps n'est autre chose qu'un sentiment d'aversion que l'ame conçoit, de quelque mouvement contraire à la constitution naturelle de son corps.

C'est ce qui a été reconnu non seulement par quelques anciens Philosophes, comme les Cyrenaïques, mais aussi par saint Augustin en divers endroits. Les douleurs (dit-il dans le livre 14. de la Cité de Dieu, chap. 15.) qu'on appelle corporelles, ne sont pas du corps, mais de l'ame qui est dans le corps & à cause du corps. *Dolores qui dicuntur, carnis, animæ sunt in carne, & ex carne.* Car la douleur du corps, ajoûte-t-il, n'est autre chose qu'un chagrin de l'ame, à cause de son corps, & l'opposition qu'elle a à ce qui se fait dans le corps, comme la douleur de l'ame qu'on appelle tristesse, est l'opposition qu'a notre ame aux choses qui arrivent contre notre gré. *Dolor carnis tantummodò dissensio est animæ ex carne, & quædam ab*

ejus passione dissensio; sicuti animæ dolor, quæ tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ nobis nolentibus acciderunt.

Et au livre 7. de la Genese à la lettre chap. 19. la repugnance que ressent l'ame, de voir que l'action par laquelle elle gouverne le corps, est empêchée par le trouble qui arrive dans son temperament, est ce qui s'appelle douleur. *Cum afflictiones corporis molestè sentit (anima) actionem suam qua illi regendo adest turbato ejus temperamento impediri offenditur, & hæc offensio dolor vocatur.*

En effet, ce qui fait voir que la douleur qu'on appelle corporelle est dans l'ame, non dans le corps, c'est que les mêmes choses, qui nous causent de la douleur, quand nous y pensons, ne nous en causent point, lorsque notre esprit est fortement occupé ailleurs, comme ce Prêtre de Calame en Afrique, dont parle saint Augustin dans le livre 14. de la Cité de Dieu chap. 24. qui toutes les fois qu'il vouloit, s'alienoit tellement des sens, qu'il demeuroit comme mort, & non seulement ne sentoit pas quand on le pinçoit ou qu'on le piquoit; mais non pas même quand on le brûloit. *Qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentantis hominis voces, ita se auferebat à sensibus, & jacebat similimus mortuo, ut non solùm vellicantes atque pungentes minimè sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.*

Il faut de plus remarquer, que ce n'est pas proprement la mauvaise disposition de la main,

&

& le mouvement que la brûlure y cauſe, qui fait que l'ame ſent de la douleur ; mais qu'il faut que ce mouvement ſe communique au cerveau, par le moyen des petits filets enfermés dans les nerfs, comme dans des tuyaux, qui ſont étendus comme de petites cordes, depuis le cerveau juſques à la main & les autres parties du corps, ce qui fait qu'on ne ſauroit remuer ces petits filets, qu'on ne remue auſſi la partie du cerveau, d'où ils tirent leur origine ; & c'eſt pourquoi ſi quelque obſtruction empêche que ces filets de nerfs ne puiſſent communiquer leur mouvement au cerveau ; comme il arrive dans la paralyſie, il ſe peut faire qu'un homme voie couper & brûler ſa main, ſans qu'il en ſente de la douleur ; & au-contraire, ce qui ſemble bien étrange, on peut avoir ce qu'on appelle mal à la main, ſans avoir de main, comme il arrive très-ſouvent à ceux qui ont la main coupée, parceque les filets des nerfs qui s'étendoient depuis la main juſques au cerveau étant remués par quelque fluxion vers le coude, où ils ſe terminent lorſqu'on a le bras coupé juſques-là, peuvent tirer la partie du cerveau, à laquelle ils ſont attachés en la même maniere qu'ils la tiroient, lorſqu'ils s'étendoient juſques à la main, comme l'extrémité d'une corde peut être remuée de la même ſorte, en la tirant par le milieu, qu'en la tirant par l'autre bout, & c'eſt ce qui eſt cauſe que l'ame alors ſent la même douleur qu'elle ſentoit quand elle avoit une main ; parcequ'elle porte ſon attention au lieu d'où

avoit accoûtumé de venir ce mouvement du cerveau, comme ce que nous voyons dans un miroir nous paroît au lieu ou il seroit s'il étoit vu par des rayons droits, parceque c'est la maniere la plus ordinaire de voir les objets.

Et cela peut servir à faire comprendre, qu'il est très-possible qu'une ame séparée du corps, soit tourmentée par le feu ou de l'enfer ou du purgatoire, & qu'elle sente la même douleur que l'on sent quand on est brûlé, puisque lors même qu'elle étoit dans le corps, la douleur de la brûlure étoit en elle, & non dans le corps, & que ce n'étoit autre chose qu'une pensée de tristesse qu'elle ressentoit, à l'occasion de ce qui se passoit dans le corps auquel Dieu l'avoit unie. Pourquoi donc ne pourrons-nous pas concevoir, que la justice de Dieu puisse tellement disposer une certaine portion de la matiere à l'égard d'un esprit, que le mouvement de cette matiere soit une occasion à cet esprit d'avoir des pensées affligeantes, qui est tout ce qui arrive à notre ame dans la douleur corporelle?

Mais pour revenir aux idées confuses, celle de la pesanteur qui paroît si claire ne l'est pas moins que les autres dont nous venons de parler, car les enfans voyant des pierres & autres choses semblables qui tombent en bas aussi-tôt qu'on cesse de les soûtenir; ils ont formé de là l'idée d'une chose qui tombe, laquelle idée est naturelle & vraie, & de plus de quelque cause de cette chute, ce qui est encore vrai. Mais parcequ'ils ne voyoient

voient rien que la pierre, & qu'il ne voyoient point ce qui la pouſſoit, par un jugement précipité, ils ont conclu que ce qu'ils ne voyoient point n'étoit point, & qu'ainſi la pierre tomboit d'elle-même par un principe interieur qui étoit en elle ſans que rien autre choſe la pouſſât en bas, & c'eſt à cette idée confuſe, & qui n'étoit née que de leur erreur, qu'ils ont attaché le nom de gravité & de peſanteur.

Et il leur eſt encore ici arrivé de faire des jugemens tout differens de choſes dont ils devoient juger de la même ſorte. Car comme ils ont vu des pierres qui ſe remuoient en bas vers la terre, ils ont auſſi vu des pailles qui ſe remuoient vers l'ambre, & des morceaux de fer ou d'acier qui ſe remuoient vers l'aiman. Ils avoient donc autant de raiſon de mettre une qualité dans les pailles & dans le fer pour ſe porter vers l'ambre ou l'aiman, que dans les pierres pour ſe porter vers la terre. Neanmoins il ne leur a pas plu de le faire; mais ils ont mis une qualité dans l'ambre pour attirer les pailles, & une dans l'aiman pour attirer le fer, qu'ils ont appellé des qualités attractives, comme s'il ne leur eût pas été auſſi facile d'en mettre une dans la terre pour attirer les choſes peſantes. Mais quoi qu'il en ſoit, ces qualités attractives ne ſont nées, de même que la peſanteur, que d'un faux raiſonnement, qui a fait croire qu'il falloit que le fer attirât l'aiman, parce qu'on ne voyoit rien qui pouſſât l'aiman vers le fer: quoiqu'il ſoit impoſſible de con-

cevoir qu'un corps en puisse attirer un autre, ſi le corps qui attire ne ſe meut lui-même, & ſi celui qui eſt attiré ne lui eſt joint ou attaché par quelque lien.

On doit auſſi rapporter à ces jugemens de notre enfance l'idée qui nous repréſente les choſes dures & peſantes, comme étant plus materielles & plus ſolides que les choſes legeres & deliées, ce qui nous fait croire qu'il y a bien plus de matiere dans une boete pleine d'or, que dans une autre qui ne ſeroit pleine que d'air. Car ces idées ne viennent que de ce que nous n'avons jugé dans notre enfance de toutes les choſes exterieures, que par rapport aux impreſſions qu'elles faiſoient ſur nos ſens; & ainſi parceque les corps durs & peſans agiſſoient bien plus ſur nous, que les corps legers & ſubtils, nous nous ſommes imaginés qu'ils contenoient plus de matiere, au lieu que la Raiſon nous devoit faire juger, que chaque partie de la matiere n'occupant jamais que ſa place, un eſpace égal eſt toûjours rempli d'une même quantité de matiere.

De ſorte qu'un vaiſſeau d'un pié cube n'en contient pas davantage étant plein d'or, qu'étant plein d'air; & même il eſt vrai en un ſens, qu'étant plein d'air il contient plus de matiere ſolide, par une raiſon qu'il ſeroit trop long d'expliquer ici.

On peut dire que c'eſt de cette imagination, que ſont nées toutes les opinions extravagantes de ceux qui ont cru que notre ame étoit, ou un air très-ſubtil compoſé d'atomes;

mes ; comme Democrite & les Epicuriens, ou un air enflammé, comme les Stoïciens, ou une portion de la lumiere celeſte, comme les anciens Manichéens, & Flud même de notre temps, ou un vent delié, comme les Sociniens. Car toutes ces perſonnes n'auroient jamais cru qu'une pierre, du bois, de la boue fût capable de penſer, & c'eſt pourquoi Ciceron en même temps qu'il veut, comme les Stoïcins, que notre ame ſoit une flamme ſubtile, rejette comme une abſurdité inſupportable de s'imaginer qu'elle ſoit de terre, ou d'un air groſſier : *Quid enim, obſecro te, terrâ ne tibi aut hoc nebuloſo aut caliginoſo cœlo, ſata aut concreta eſſe videtur tanta vis memoriæ* ? mais ils ſe ſont perſuadés qu'en ſubtiliſant cette matiere, ils la rendroient moins materielle, moins groſſiere, & moins corporelle, & qu'enfin elle deviendroit capable de penſer, ce qui eſt une imagination ridicule. Car une matiere n'eſt plus ſubtile qu'une autre, qu'en ce qu'étant diviſée en plus petites parties, & plus agitées, elle fait d'une part moins de reſiſtance aux autres corps, & s'inſinue de l'autre plus facilement dans leurs pores. Mais diviſée ou non diviſée, agitéee ou non agitée, elle n'en eſt ni moins matiere, ni moins corporelle, ni plus capable de penſer; étant impoſſible de s'imaginer, qu'il y ait aucun rapport du mouvement ou de la figure de la matiere ſubtile ou groſſiere, avec la penſée, & qu'une matiere qui ne penſoit pas lorſqu'elle étoit en repos comme la terre, ou dans un mouvement

ment moderé comme l'eau, puiſſe parvenir à ſe connoître ſoi-même, ſi on vient à la remuer davantage, & à lui donner trois ou quatre bouillons de plus.

On pourroit étendre cela beaucoup davantage; mais c'eſt aſſez pour faire entendre toutes les autres idées confuſes, qui ont preſque toutes quelques cauſes ſemblables à ce que nous venons de dire.

L'unique remede à cet inconvenient, eſt de nous défaire des préjugés de notre enfance, & de ne croire rien de ce qui eſt du reſſort de notre Raiſon, par ce que nous en avons jugé autrefois; mais par ce que nous en jugeons maintenant. Et ainſi nous nous reduirons à nos idées naturelles, & pour les confuſes nous n'en retiendrons que ce qu'elles ont de clair, comme qu'il y a quelque choſe dans le feu qui eſt cauſe que je ſens de la chaleur, que toutes les choſes qu'on appelle peſantes ſont pouſſées en bas par quelque cauſe; ne déterminant rien de ce qui peut être dans le feu qui me cauſe ce ſentiment, ou de la cauſe qui fait tomber une pierre en bas, que je n'aye des raiſons claires qui m'en donnent la connoiſſance.

CHA-

CHAPITRE X.

Quelques exemples de ces Idées confuſes & obſcures, tirés de la Morale.

ON a rapporté dans le chapitre précedent divers exemples de ces idées confuſes, que l'on peut auſſi appeller fauſſes, pour la raiſon que nous avons dite; mais parcequ'ils ſont tous pris de la Phyſique, il ne ſera pas inutile d'y en joindre quelques autres tirés de la Morale, les fauſſes idées que l'on ſe forme à l'égard des biens & des maux étant infiniment plus dangereuſes.

Qu'un homme ait une idée fauſſe ou veritable, claire ou obſcure, de la peſanteur, des qualités ſenſibles & des actions des ſens, il n'en eſt ni plus heureux, ni plus malheureux; s'il en eſt un peu plus ou moins ſavant, il n'en eſt ni plus homme de bien, ni plus méchant. Quelque opinion que nous ayons de toutes ces choſes, elles ne changeront pas pour nous: Leur être eſt indépendant de notre Science, & la conduite de notre vie eſt indépendante de la connoiſſance de leur être: Ainſi il eſt permis à tout le monde de s'en remettre à ce que nous en connoîtrons dans l'autre vie, & de ſe repoſer généralement de l'ordre du Monde ſur la bonté & ſur la ſageſſe de celui qui le gouverne.

Mais

Mais perſonne ne ſe peut diſpenſer de former des jugemens ſur les choſes bonnes & mauvaiſes, puiſque c'eſt par ces jugemens qu'on doit conduire ſa vie, regler ſes actions, & ſe rendre heureux ou malheureux éternellement; & comme les fauſſes idées que l'on a de toutes ces choſes ſont les ſources des mauvais jugemens que l'on en fait, il ſeroit infiniment plus important de s'appliquer à les connoître & à les corriger, que non pas à reformer celles que la précipitation de nos jugemens, ou les préjugés de notre enfance nous font concevoir des choſes de la nature, qui ne ſont l'objet que d'une ſpeculation ſterile.

Pour les découvrir toutes, il faudroit faire une Morale toute entiere; mais on n'a deſſein ici que de propoſer quelques exemples de la maniere dont on les forme, en alliant enſemble diverſes idées qui ne ſont pas jointes dans la verité, dont on compoſe ainſi de vains fantômes, après leſquels les hommes courent, & dont ils ſe repaiſſent miſerablement toute leur vie.

L'homme trouve en ſoi l'idée du bonheur & du malheur, & cette idée n'eſt point fauſſe ni confuſe, tant qu'elle demeure générale: il a auſſi des idées de petiteſſe, de grandeur, de baſſeſſe, d'excellence; il deſire le bonheur, il fuit le malheur, il admire l'excellence, il mépriſe la baſſeſſe.

Mais la corruption du peché, qui le ſépare de Dieu, en qui ſeul il pouvoit trouver ſon veritable bonheur, & à qui ſeul par conſe-

ſequent il en devoit attacher l'idée, la lui fait joindre à une infinité de choſes dans l'amour deſquelles il s'eſt précipité, pour y chercher la felicité qu'il avoit perdue; & c'eſt par là qu'il s'eſt formé une infinité d'idées fauſſes & obſcures, en ſe repréſentant tous les objets de ſon amour, comme étant capables de le rendre heureux, & ceux qui l'en privent, comme le rendant miſerable. Il a de même perdu par le peché la veritable grandeur & la veritable excellence, & ainſi il eſt contraint pour s'aimer, de ſe repréſenter à ſoi-même autre qu'il n'eſt en effet; de ſe cacher ſes miſeres & ſa pauvreté, & d'enfermer dans ſon idée un grand nombre de choſes qui en ſont entierement ſéparées, afin de la groſſir & de l'agrandir; & voici la ſuite ordinaire de ces fauſſes idées.

La premiere & la principale pente de la concupiſcence eſt vers le plaiſir des ſens qui naît de certains objets exterieurs; & comme l'ame s'apperçoit que ce plaiſir qu'elle aime lui vient de ces choſes, elle y joint incontinent l'idée de bien, & celle de mal à ce qui l'en prive: Enſuite voyant que les richeſſes & la puiſſance humaine ſont les moyens ordinaires de ſe rendre maître de ces objets de la concupiſcence, elle commence à les regarder comme de grands biens, & par conſequent elle juge heureux les riches & les grands qui les poſſedent, & malheureux les pauvres qui en ſont privés.

Or comme il y a une certaine excellence dans

dans le bonheur, elle ne sépare jamais ces deux idées, & elle regarde toûjours comme grands tous ceux qu'elle considere comme heureux, & comme petits ceux qu'elle estime pauvres & malheureux. Et c'est la raison du mépris que l'on fait des pauvres, & de l'estime que l'on fait des riches. Ces jugemens sont si injustes & faux, que saint Thomas croit que c'est ce regard d'estime & d'admiration pour les riches, qui est condamné si severement par l'Apôtre saint Jacques, lorsqu'il défend de donner un siege plus élevé aux riches qu'aux pauvres dans les assemblées Ecclesiastiques : Car ce passage ne pouvant s'entendre à la lettre d'une défense de rendre certains devoirs exterieurs plutôt aux riches qu'aux pauvres; puisque l'ordre du monde, que la Religion ne trouble point, souffre ces préferences, & que les Saints même les ont pratiquées, il semble qu'on le doive entendre de cette préference interieure, qui fait regarder les pauvres comme sous les pieds des riches, & les riches comme étant infiniment élevés au-dessus des pauvres.

Mais quoique ces idées & les jugemens qui en naissent soient faux & déraisonnables, ils sont neanmoins communs à tous les hommes qui ne les ont pas corrigés, parcequ'ils sont produits par la concupiscence dont ils sont tous infectés. Et il arrive de là, que l'on ne forme pas seulement ces idées des riches; mais que l'on sait que les autres ont pour eux les mêmes mouvemens d'estime & d'admiration : de sorte que l'on considere

leur

leur état non seulement environné de toute la pompe & de toutes les commodités qui y sont jointes; mais aussi de tous ces jugemens avantageux que l'on forme des riches, & que l'on connoît par les discours ordinaires des hommes & par sa propre experience.

C'est proprement ce fantôme composé de tous les admirateurs des riches & des Grands que l'on conçoit environner leur trône & les regarder avec des sentimens interieurs de crainte, de respect, & d'abaissement, qui fait l'idole des ambitieux; pour lequel ils travaillent toute leur vie, & s'exposent à tant de dangers.

Et pour montrer que c'est ce qu'ils recherchent & qu'ils adorent, il ne faut que considerer, que s'il n'y avoit au monde qu'un homme qui pensât, & que tout le reste de ceux qui auroient la figure humaine ne fussent que des statues automates, & que de plus ce seul homme raisonnable sachant parfaitement que toutes ces statues qui lui ressembleroient exterieurement, seroient entierement privées de raison & de pensée, sût neanmoins le secret de les remuer par quelques ressorts, & d'en tirer tous les services que nous tirons des hommes; on peut bien croire qu'il se divertiroit quelquefois aux divers mouvemens qu'il imprimeroit à ces [illegible]ues: mais certainement il ne mettroit jamais son plaisir & sa gloire dans les respects exterieurs qu'il se feroit rendre par elles; il ne seroit jamais flaté de leurs reverences, & même il s'en lasseroit,

aussi

auſſi-tôt que l'on ſe laſſe des marionnettes: de ſorte qu'il ſe contenteroit ordinairement d'en tirer les ſervices qui lui ſeroient neceſſaires, ſans ſe ſoucier d'en amaſſer un plus grand nombre que ce qu'il en auroit beſoin pour ſon uſage.

Ce n'eſt donc pas les ſimples effets exterieurs de l'obeïſſance des hommes, ſéparés de la vuë de leurs penſées, qui ſont l'objet de l'amour des ambitieux, ils veulent commander à des hommes & non à des automates, & leur plaiſir conſiſte dans la vuë des mouvemens de crainte, d'eſtime, d'admiration qu'ils excitent dans les autres.

C'eſt ce qui fait voir que l'idée qui les occupe eſt auſſi vaine & auſſi peu ſolide, que celle de ceux qu'on appelle proprement hommes vains, qui ſont ceux qui ſe repaiſſent de louanges, d'acclamations, d'éloges, de titres, & des autres choſes de cette nature. La ſeule choſe qui les en diſtingue, eſt la difference des mouvemens & des jugemens qu'ils ſe plaiſent d'exciter; car aulieu que les hommes vains ont pour but d'exciter des mouvemens d'amour & d'eſtime pour leur ſcience, leur éloquence, leur eſprit, leur adreſſe, leur bonté; les ambitieux veulent exciter des mouvemens de terreur, de reſpect, & d'abaiſſement ſur leur grandeur & des idées conformes à ces jugemens, par leſquels on les regarde comme terribles, élevés, puiſſans: Ainſi les uns & les autres mettent leur bonheur dans les penſées d'autrui; mais les uns

uns choiſiſſent certaines penſées, & les autres d'autres.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de voir ces vains fantômes compoſés des faux jugemens des hommes, donner le branle aux plus grandes entrepriſes, & ſervir de principal objet à toute la conduite de la vie des hommes.

Cette valeur ſi eſtimée dans le monde qui fait que ceux qui paſſent pour braves, ſe précipitent ſans crainte dans les plus grands dangers, n'eſt ſouvent qu'un effet de l'application de leur eſprit à ces images vuides & creuſes qui le rempliſſent. Peu de perſonnes mépriſent ſérieuſement la vie, & ceux qui ſemblent affronter la mort avec tant de hardieſſe à un brêche ou dans une bataille, tremblent comme les autres, & ſouvent plus que les autres, lorſqu'elle les attaque dans leur lit. Mais ce qui produit la généroſité qu'ils font paroître en quelques rencontres, c'eſt qu'ils enviſagent d'une part les railleries que l'on fait des lâches, & de l'autre, les louanges que l'on donne aux vaillans hommes, & ce double fantôme les occupant les détourne de la conſideration des dangers & de la mort.

C'eſt par cette raiſon que ceux qui ont plus ſujet de croire que les hommes les regardent, étant plus remplis de la vuë de ces jugemens, ſont plus vaillans & plus généreux. Ainſi les Capitaines ont d'ordinaire plus de courage que les ſoldats, & les Gentilshommes que ceux qui ne le ſont pas; parcequ'ayant plus d'hon-

d'honneur à perdre & à acquerir, ils en ſont auſſi plus vivement touchés. Les mêmes travaux, diſoit un grand Capitaine, ne ſont pas également penibles à un Général d'armée & à un ſoldat; parcequ'un Général eſt ſoûtenu par les jugemens de toute une armée qui a les yeux ſur lui, au lieu qu'un ſoldat n'a rien qui le ſoûtienne que l'eſpérance d'une petite récompenſe & d'une baſſe reputation de bon ſoldat, qui ne s'étend pas ſouvent au-delà de ſa Compagnie.

Qu'eſt ce que ſe propoſent ces gens qui bâtiſſent des maiſons ſuperbes beaucoup au deſſus de leur condition & de leur fortune? Ce n'eſt pas la ſimple commodité qu'ils y recherchent; cette magnificence exceſſive y nuit plus qu'elle n'y ſert, & il eſt viſible auſſi que s'ils étoient ſeuls au monde, ils ne prendroient jamais cette peine, non plus que s'ils croyoient, que tous ceux qui verroient leurs maiſons, n'euſſent pour eux que des ſentimens de mépris. C'eſt donc pour des hommes qu'ils travaillent, & pour des hommes qui les approuvent. Ils s'imaginent que tous ceux qui verront leurs palais, concevront des mouvemens de reſpect & d'admiration pour celui qui en eſt le maître; & ainſi ils ſe repréſentent à eux-mêmes au milieu de leurs palais, environnés d'une troupe de gens qui les regardent de bas en haut, & qui les jugent grands, puiſſans, heureux, magnifiques; & c'eſt pour cette idée qui les remplit, qu'ils font toutes ces grandes dépenſes & prennent toutes ces peines.

Pour-

Pourquoi croit-on que l'on charge les carosses de ce grand nombre de laquais? Ce n'est pas pour le service qu'on en tire, ils incommodent plus qu'ils ne servent; mais c'est pour exciter en passant dans ceux qui les voient, l'idée que c'est une personne de grande condition qui passe, & la vuë de cette idée qu'ils s'imaginent que l'on formera en voyant ces carosses, satisfait la vanité de ceux à qui ils appartiennent.

Si l'on examine de même tous les états, tous les emplois & toutes les professions qui sont estimées dans le monde, on trouvera que ce qui les rend agreables, & ce qui soulage les peines & les fatigues qui les accompagnent, est qu'elles présentent souvent à l'esprit l'idée des mouvemens de respect, d'estime, de crainte, d'admiration que les autres ont pour nous.

Ce qui rend au contraire la solitude ennuyeuse à la plûpart du monde, est, que les séparant de la vuë des hommes, elle les sépare aussi de celle de leurs jugemens & de leurs pensées. Ainsi leur cœur demeure vuide & affamé, étant privé de cette nourriture ordinaire & ne trouvant pas dans soi-même de quoi se remplir. Et c'est pourquoi les Philosophes Payens ont jugé la vie solitaire si insupportable, qu'ils n'ont pas craint de dire que leur Sage ne voudroit pas posseder tous les biens du corps & de l'esprit, à condition de vivre toûjours seul, & de ne parler de son bonheur avec personne. Il n'y a que la Religion Chrétienne qui ait pu rendre la so-

litude agreable, parceque portant les hommes à mépriſer ces vaines idées, elle leur donne en même temps d'autres objets capables d'occuper l'eſprit, & plus dignes de remplir le cœur, pour leſquels ils n'ont point beſoin de la vuë & du commerce des hommes.

Mais il faut remarquer que l'amour des hommes ne ſe termine pas proprement à connoître les penſées & les ſentimens des autres; mais qu'ils s'en ſervent ſeulement pour agrandir & pour rehauſſer l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes en y joignant & incorporant toutes ces idées étrangeres, & s'imaginant par une illuſion groſſiere qu'ils ſont réellement plus grands, parcequ'ils ſont dans une plus grande maiſon, & qu'il y a plus de gens qui les admirent, quoique toutes ces choſes qui ſont hors d'eux, & toutes ces penſées des autres hommes, ne mettant rien en eux, les laiſſent auſſi pauvres & auſſi miſerables qu'ils étoient auparavant.

On peut découvrir par-là ce qui rend agreable aux hommes pluſieurs choſes qui ſemblent n'avoir rien d'elles-mêmes qui ſoit capable de les divertir & de leur plaire. Car la raiſon du plaiſir qu'ils y prennent, eſt que l'idée d'eux-mêmes ſe repréſente à eux plus grande qu'à l'ordinaire par quelque vaine circonſtance que l'on y joint.

On prend plaiſir à parler des dangers que l'on a courus, parcequ'on ſe forme ſur ces accidens une idée qui nous repréſente à nous-mêmes, ou comme prudens, ou comme favoriſés

vorisés particulierement de Dieu. On aime à parler des maladies dont on est gueri, parcequ'on se représente à soi-même, comme ayant beaucoup de force pour resister aux grands maux.

On desire remporter l'avantage en toutes choses, & même dans les jeux de hazard où il n'y a nulle adresse, lors même qu'on ne joue pas pour le gain, parceque l'on joint à son idée celle d'heureux: il semble que la fortune ait fait choix de nous, & qu'elle nous ait favorisés comme ayant égard à notre merite. On conçoit même ce bonheur prétendu comme une qualité permanente, qui donne droit d'esperer à l'avenir le même succès; & c'est pourquoi il y en a que les joueurs choisissent, & avec qui ils aiment mieux se lier qu'avec d'autres: ce qui est entierement ridicule; car on peut bien dire qu'un homme a été heureux jusques à un certain moment; mais pour le moment suivant, il n'y a nulle probabilité plus grande qu'il le soit, que ceux qui ont été les plus malheureux.

Ainsi l'esprit de ceux qui n'aiment que le monde, n'a pour objet en effet que de vains phantômes qui l'amusent & l'occupent miserablement; & ceux qui passent pour les plus sages, ne se repaissent aussi-bien que les autres que d'illusions & de songes. Il n'y a que ceux qui rapportent leur vie & leurs actions aux choses éternelles, que l'on puisse dire avoir un objet solide, réel & subsistant; étant vrai à l'égard de tous les autres qu'ils aiment

la vanité & le neant, & qu'ils courent après la fauſſeté & menſonge.

CHAPITRE XI.

D'une autre cauſe qui met de la confuſion dans nos penſées & dans nos diſcours, qui eſt que nous les attachons à des mots.

NOus avons déja dit que la neceſſité que nous avons d'uſer de ſignes exterieurs pour nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que ſouvent nous conſiderons plus les mots que les choſes. Or c'eſt une des cauſes les plus ordinaires de la confuſion de nos penſées & de nos diſcours.

Car il faut remarquer que quoique les hommes ayent ſouvent de differentes idées des mêmes choſes, ils ſe ſervent neanmoins de mêmes mots pour les exprimer, comme l'idée qu'un Philoſophe Payen a de la Vertu, n'eſt pas la même que celle qu'en a un Theologien, & neanmoins chacun exprime ſon idée par le même mot de Vertu.

De plus, les mêmes hommes en differens âges ont conſideré les mêmes choſes en des manieres très-differentes, & neanmoins ils ont toûjours raſſemblé toutes ces idées ſous un même nom; ce qui fait que prononçant ce mot, ou l'entendant prononcer, on ſe brouille facilement, le prenant tantot ſelon une

une idée, & tantôt selon l'autre. Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avoit en lui quelque chose, quoi que ce fût, qui faisoit qu'il se nourrissoit & qu'il croissoit, a appellé cela *ame*, & a étendu cette idée à ce qui est de semblable, non seulement dans les animaux, mais même dans les plantes. Et ayant vu encore qu'il pensoit, il a encore appellé du nom *d'ame* ce qui étoit en lui le principe de la pensée. D'où il est arrivé que par cette ressemblance de nom il a pris pour la même chose ce qui pensoit & ce qui faisoit que le corps se nourrissoit & croissoit. De même on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause des operations des animaux, & à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses entierement differentes.

Il y a de même beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* & de *sentimens*, lors même qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels. Car il se passe ordinairement trois choses en nous lorsque nous usons de nos sens, comme lorque nous voyons quelque chose. La 1. est qu'il se fait de certains mouvemens dans les organes corporels, comme dans l'œuil & dans le cerveau. La 2. que ces mouvemens donnent occasion à notre ame de concevoir quelque chose, comme lorsqu'ensuite du mouvement qui se fait dans notre œuil par la reflexion de la lumiere dans des gouttes de pluie opposée au Soleil, elle a des idées du rouge, du bleu & de l'orangé. La 3. est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, com-

me de l'arc en ciel à qui nous attribuons ces couleurs, & que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure & en une certaine distance. La premiere de ces trois choses est uniquement dans notre corps. Les deux autres sont seulement en notre ame, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps. Et neanmoins nous comprenons toutes les trois, quoique si differentes, sous le même nom de *sens* & de *sentimens* ou de *vuë*, d'*ouïe*, &c. Car quand on dit que l'œuil voit, que l'oreille oit, cela ne se peut entendre que selon le mouvement de l'organe corporel, étant bien clair que l'œuil n'a aucune perception des objets qui le frappent, & que ce n'est pas lui qui en juge. On dit au-contraire qu'on n'a pas vu une personne qui s'est présentée devant nous, & qui nous a frappé les yeux lorsque nous n'y avons pas fait reflexion. Et alors on prend le mot de *voir* pour la pensée qui se forme en notre ame ensuite de ce qui se passe dans notre œuil & dans notre cerveau. Et selon cette signification du mot de voir, c'est l'ame qui voit & non pas le corps, comme Platon le soûtient, & Ciceron après lui par ces paroles: *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares à sede animi perforatæ, itaque sæpè aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animum & videre & audire, non eas partes*

tes quæ quasi feneſtræ ſunt animi. Enfin on prend les mots des ſens, de la vuë, de l'ouïe, &c. pour la derniere de ces trois choſes, c'eſt-à-dire pour les jugemens que notre ame fait enſuite des perceptions qu'elle a eues à l'occaſion de ce qui s'eſt paſſé dans les organes corporels ; lorſque l'on dit que les ſens ſe trompent, comme quand ils voyent dans l'eau un bâton courbé ; & que le Soleil ne nous paroît que de deux piés de diametre. Car il eſt certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de fauſſeté, ni en tout ce qui ſe paſſe dans l'organe corporel, ni dans la ſeule perception de notre ame, qui n'eſt qu'une ſimple apprehenſion ; mais que toute l'erreur ne vient que de ce que nous jugeons mal, en concluant, par exemple, que le Soleil n'a que deux pieds de diametre, parceque ſa grande diſtance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de notre œuil eſt à peu près de la même grandeur que celle qu'y formeroit un objet de deux pieds à une certaine diſtance plus proportionnée à notre maniere ordinaire de voir. Mais parceque nous avons fait ce jugement dès l'enfance, & que nous y ſommes tellement accoûtumés qu'il ſe fait au même inſtant que nous voyons le Soleil, ſans preſque aucune reflexion, nous l'attribuons à la vuë, & nous diſons que nous voyons les objets petits ou grands, ſelon qu'ils ſont plus proches & plus éloignés de nous, quoique ce ſoit notre eſprit & non notre œuil qui juge de leur petiteſſe & de leur grandeur.

Toutes les Langues ſont pleines d'une infi-

nité de mots ſemblables, qui n'ayant qu'un même ſon, ſont neanmoins ſignes d'idées entierement differentes.

Mais il faut remarquer que quand un nom
93 équivoque ſignifie deux choſes qui n'ont nul rapport entr'elles, & que les hommes n'ont jamais confondus dans leurs penſées, il eſt preſque impoſſible alors qu'on s'y trompe, & qu'ils ſoient cauſe d'aucune erreur; comme on ne ſe trompera pas, ſi on a un peu de ſens commun, par l'équivoque du mot de *belier*, qui ſignifie un animal, & un ſigne du Zodiaque. Au-lieu que quand l'équivoque eſt venue de l'erreur même des hommes qui ont confondu par mépriſe des idées differentes, comme dans le mot d'*ame*, il eſt difficile de s'en détromper, parcequ'on ſuppoſe que ceux qui ſe ſont les premiers ſervis de ces mots les ont bien entendus; & ainſi nous nous contentons ſouvent de les prononcer, ſans examiner jamais ſi l'idée que nous en avons eſt claire & diſtincte; & nous attribuons même à ce que nous nommons d'un même nom, ce qui ne convient qu'à des idées de choſes incompatibles, ſans nous appercevoir que cela ne vient que de ce que nous avons confondu deux choſes differentes ſous un même nom.

CHA-

Chapitre XII.

Du remede à la confusion qui naît dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots; où il est parlé de la necessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert, & de la difference de la définition des choses d'avec la définition des noms.

Le meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les Langues ordinaires, est de faire une nouvelle Langue, & de nouveaux mots qui ne soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils représentent. Mais pour cela il n'est pas necessaire de faire de nouveaux sons, parcequ'on peut se servir de ceux qui sont déja en usage, en les regardant comme s'ils n'avoient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils ayent, en désignant par d'autres mots simples, & qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous les voulons appliquer. Comme si je veux prouver que notre ame est immortelle, le mot d'ame étant équivoque, comme nous l'avons montré, fera naître aisément de la confusion dans ce que j'aurai à dire : de sorte que pour l'éviter je regarderai le mot d'ame comme si c'étoit un son qui n'eût point encore de sens, & je l'appliquerai uniquement à ce

qui eſt en nous le principe de la penſée, en diſant, *j'appelle ame ce qui eſt en nous le principe de la penſée.*

C'eſt ce qu'on appelle la définition du nom, *definitio nominis*, dont les Geometres ſe ſervent ſi utilement, laquelle il faut bien diſtinguer de la définition de la choſe, *definitio rei.*

Car dans la définition de la choſe, comme peut être celle-ci: *L'homme eſt un animal raiſonnable : le temps eſt la meſure du mouvement*, on laiſſe au terme qu'on définit comme *homme* ou *temps*, ſon idée ordinaire, dans laquelle on prétend que ſont contenues d'autres idées, comme *animal raiſonnable*, ou *meſure du mouvement*; au-lieu que dans la définition du nom, comme nous avons déja dit, on ne regarde que le ſon, & enſuite on détermine ce ſon à être ſigne d'une idée que l'on déſigne par d'autres mots.

Il faut auſſi prendre garde de ne pas confondre la définition de nom dont nous parlons ici, avec celle dont parlent quelques Philoſophes, qui entendent par là l'explication de ce qu'un mot ſignifie ſelon l'uſage ordinaire d'une Langue, ou ſelon ſon étymologie. C'eſt de quoi nous pourrons parler en un autre endroit. Mais ici on ne regarde au contraire que l'uſage particulier auquel celui qui définit un mot veut qu'on le prenne pour bien concevoir ſa penſée, ſans ſe mettre en peine ſi les autres le prennent dans le même ſens.

Et

Et de là il s'enſuit, 1. Que les définitions de noms ſont arbitraires, & que celles des choſes ne le ſont point. Car chaque ſon étant indifferent de ſoi-même & par ſa nature à ſignifier toutes ſortes d'idées, il m'eſt permis pour mon uſage particulier, & pourvu que j'en avertiſſe les autres, de déterminer un ſon à ſignifier préciſément une certaine choſe, ſans mêlange d'aucune autre. Mais il en eſt tout autrement de la définition des choſes. Car il ne dépend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles compriſſent; de ſorte que ſi en les voulant définir nous atribuons à ces idées quelque choſe qu'elles ne contiennent pas, nous tombons neceſſairement dans l'erreur.

Ainſi pour donner un exemple de l'un & de l'autre, ſi dépouillant le mot *parallelogramme* de toute ſignification je l'applique à ſignifier un triangle, cela m'eſt permis, & je ne commets en cela aucune erreur, pourvu que je ne le prenne qu'en cette ſorte; & je pourrai dire alors qu'un parallelogramme a trois angles égaux à deux droits; mais ſi laiſſant à ce mot ſa ſignification & ſon idée ordinaire, qui eſt de ſignifier une figure dont les côtés ſont paralleles, je venois à dire que le parallelogramme eſt une figure à trois lignes; parceque ce ſeroit alors une définition de choſe, elle ſeroit très-fauſſe, étant impoſſible qu'une figure à trois lignes ait ſes côtés paralleles.

Il s'enſuit en ſecond lieu, que les defini-

tions des noms ne peuvent pas être conteſtées par cela même qu'elles ſont arbitraires. Car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait donné à un ſon la ſignification qu'il dit lui avoir donnée; ni qu'il n'ait cette ſignification dans l'uſage qu'en fait cet homme, après nous en avoir avertis; mais pour les définitions des choſes, on a ſouvent droit de les conteſter, puiſqu'elles peuvent être fauſſes, comme nous l'avons montré.

Il s'enſuit troiſiémement que toute définition de nom ne pouvant être conteſtée, peut être priſe pour principe, au-lieu que les définitions des choſes ne peuvent point du tout être priſes pour principes, & ſont de véritables propoſitions qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront quelque obſcurité, & par conſequent elles ont beſoin d'être prouvées comme d'autres propoſitions, & ne doivent point être ſuppoſées, à moins qu'elles ne fuſſent claires d'elles-mêmes comme des axiomes.

Neanmoins ce que je viens de dire, que la définition du nom peut être priſe pour principe, a beſoin d'explication. Car cela n'eſt vrai qu'à cauſe que l'on ne doit pas conteſter que l'idée qu'on a déſignée ne puiſſe être appellée du nom qu'on lui a donné; mais on n'en doit rien conclure à l'avantage de cette idée, ni croire pour cela ſeul qu'on lui a donné un nom, qu'elle ſignifie quelque choſe de réel. Car, par exemple, je puis définir le mot de *chimere*, en diſant, j'appelle chimere ce qui implique contradi-

ction,

ction. Et cependant il ne s'enſuivra pas de là que la chimere ſoit quelque choſe. De même ſi un Philoſophe me dit; J'appelle peſanteur le principe interieur, qui fait qu'une pierre tombe ſans que rien la pouſſe; je ne conteſterai pas cette définition, au-contraire je la recevrai volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire; mais je lui nierai que ce qu'il entend par ce mot de peſanteur ſoit quelque choſe de réel, parcequ'il n'y a point de tel principe dans les pierres.

J'ai voulu expliquer ceci un peu au long, parcequ'il y a deux grands abus qui ſe commettent ſur ce ſujet dans la Philoſophie commune. Le premier eſt de confondre la définition de la choſe avec la définition du nom, & d'attribuer à la premiere ce qui ne convient qu'à la derniere. Car ayant fait à leur fantaiſie cent définitions non de nom, mais de choſes, qui ſont très-fauſſes, & qui n'expliquent point du tout la vraie nature des choſes, ni les idées que nous en avons naturellement, ils veulent enſuite que l'on conſidere ces définitions comme des principes que perſonne ne peut contredire, & ſi quelqu'un les leur nie, comme elles ſont très-niables, ils prétendent qu'on ne merite pas de diſputer avec eux.

Le 2. abus eſt, que ne ſe ſervant preſque jamais de définition de noms, pour en ôter l'obſcurité & les fixer à de certaines idées déſignées clairement, ils les laiſſent dans leur confuſion: d'où il arrive que la plûpart de

leurs disputes ne sont que des disputes de mots; & de plus, qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair & de vrai dans les idées confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur & de faux, ce qui se reconnoîtroit facilement si on avoit défini les noms. Ainsi les Philosophes croient d'ordinaire, que la chose du monde la plus claire est que le feu est chaud, & qu'une pierre est pesante, & que ce seroit une folie de le nier; & en effet ils le persuaderont à tout le monde, tant qu'on n'aura point défini les noms; mais en les définissant, on découvrira aisément si ce qu'on leur niera sur ce sujet est clair ou obscur. Car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud & par le mot de pesant. Que s'ils répondent que par chaud ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, & par pesant ce qui tombe en bas n'étant point soûtenu; ils ont raison de dire qu'il faut être déraisonnable pour nier que le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante. Mais s'ils entendent par chaud ce qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons quand nous sentons de la chaleur, & par pesant, ce qui a en soi un principe interieur qui le fait aller vers le centre, sans être poussé par quoi que ce soit; il sera facile alors de leur montrer que ce n'est point leur nier une chose claire, mais très-obscure, pour ne pas dire très-fausse, que de leur nier qu'en ce sens le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante; parcequ'il est bien clair que le feu

nous

nous fait avoir le ſentiment de la chaleur par l'impreſſion qu'il fait ſur notre corps ; mais il n'eſt nullement clair que le feu ait rien en lui qui ſoit ſemblable à ce que nous ſentons quand nous ſommes auprès du feu. Et il eſt de même fort clair, qu'une pierre deſcend en bas quand on la laiſſe ; mais il n'eſt nullement clair qu'elle y deſcende d'elle-même, ſans que rien la pouſſe en bas.

Voilà donc la grande utilité de la définition des noms, de faire comprendre nettement de quoi il s'agit ; afin de ne pas diſputer inutilement ſur des mots que l'un entend d'une façon, & l'autre de l'autre, comme on fait ſi ſouvent, même dans les diſcours ordinaires.

Mais outre cette utilité, il y en a encore une autre. C'eſt qu'on ne peut ſouvent avoir une idée diſtincte d'une choſe, qu'en y employant beaucoup de mots pour la déſigner. Or il ſeroit importun, ſur tout dans les Livres de Science, de repeter toûjours cette grande ſuite de mots. C'eſt-pourquoi ayant fait comprendre la choſe par tous ces mots, on attache à un ſeul mot l'idée qu'on a conçue, qui par ce moyen tient lieu de toutes les autres. Ainſi ayant compris qu'il y a des nombres qui ſont diviſibles en deux également, pour éviter de repeter ſouvent tous ces termes, on donne un nom à cette propriété, en diſant ; j'appelle tout nombre qui eſt diviſible en deux également, nombre pair. Cela fait voir que toutes les fois qu'on ſe ſert du mot qu'on a défini, il faut ſubſtituer men-

mentalement la définition à la place du défini; & avoir cette définition si présente, qu'aussitôt qu'on nomme, par exemple, le nombre pair, on entende précisément que c'est celui qui est divisible en deux également, & que ces deux choses soient tellement jointes & inséparables dans la pensée, qu'aussi-tôt que le discours en exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car ceux qui définissent les termes, comme font les Geometres avec tant de soin, ne le font que pour abreger le discours, que de si frequentes circonlocutions rendroient ennuyeux, *ne assiduè circumloquendo moras faciamus*, comme dit saint Augustin; mais ils ne le font pas pour abreger les idées des choses dont ils discourent; parcequ'ils prétendent que l'esprit suppléera la définition entiere aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter l'embarras que la multitude des paroles apporteroit.

CHAPITRE XIII.

Observations importantes touchant la définition des noms.

APrès avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms, & combien elles sont utiles & necessaires, il est important de faire quelques observations sur la maniere de s'en servir, afin de n'en pas abuser.

La

La 1. eſt, qu'il ne faut pas entreprendre de définir tous les mots, parceque ſouvent cela ſeroit inutile, & qu'il eſt même impoſſible de le faire. Je dis qu'il ſeroit ſouvent inutile de définir de certains noms. Car lorſque l'idée que les hommes ont de quelque choſe eſt diſtincte, & que tous ceux qui entendent une Langue forment la même idée en entendant prononcer un mot, il ſeroit inutile de le définir, puiſqu'on a déja la fin de la definition, qui eſt que le mot ſoit attaché à une idée claire & diſtincte. C'eſt ce qui arrive dans les choſes fort ſimples dont tous les hommes ont naturellement la même idée, de ſorte que les mots par leſquels on les ſignifie ſont entendus de la même ſorte par tous ceux qui s'en ſervent, ou s'ils y mêlent quelquefois quelque choſe d'obſcur, leur principale attention neanmoins va toûjours à ce qu'il y a de clair; & ainſi ceux qui ne s'en ſervent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas ſujet de craindre qu'ils ne ſoient pas entendus. Tels ſont les mots d'*être*, de *penſée*, d'*étendue*, d'*égalité*, de *durée*, ou de *temps*, & autres ſemblables. Car encore que quelques-uns obſcurciſſent l'idée du temps par diverſes propoſitions qu'ils en forment, & qu'ils appellent définitions, comme que le temps eſt la meſure du mouvement ſelon l'anteriorité & la poſteriorité, neanmoins ils ne s'arrêtent pas eux-mêmes à cette définition, quand ils entendent parler du temps, & n'en conçoivent autre choſe que ce que naturellement tous les autres en conçoivent.

vent. Et ainſi les ſavans & les ignorans entendent la même choſe, & avec la même facilité, quand on leur dit qu'un cheval eſt moins de temps à faire une lieue, qu'une tortue.

Je dis de plus, qu'il ſeroit impoſſible de définir tous les mots. Car pour définir un mot, on a neceſſairement beſoin d'autres mots qui déſignent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot, & ſi on vouloit encore définir les mots dont on ſe ſeroit ſervi pour l'explication de celui-là, on en auroit encore beſoin d'autres, & ainſi à l'infini. Il faut donc neceſſairement s'arrêter à des termes primitifs qu'on ne définiſſe point : & ce ſeroit un auſſi grand défaut de vouloir trop définir, que de ne pas aſſez définir, parceque par l'un & par l'autre on tomberoit dans la confuſion que l'on prétend éviter.

La ſeconde obſervation eſt, qu'il ne faut point changer les définitions déja reçues, quand on n'a point ſujet d'y trouver à redire, car il eſt toûjours plus facile de faire entendre un mot lorſque l'uſage déja reçu, au moins parmi les ſavans, l'a attaché à une idée, que lorſqu'il l'y faut attacher de nouveau, & le détacher de quelqu'autre idée avec laquelle on a accoûtumé de le joindre. C'eſt-pourquoi ce ſeroit une faute de changer les définitions reçues par les Mathematiciens, ſi ce n'eſt qu'il y en eût quelqu'une d'émbrouillée, & dont l'idée n'auroit pas été déſignée aſſez nettement, comme peut être celle de l'angle & de la proportion dans Euclide.

La troiſiéme obſervation eſt, que quand on eſt obligé de définir un mot, on doit, autant que l'on peut, s'accommoder à l'uſage, en ne donnant pas aux mots des ſens tout-à-fait éloignés de ceux qu'ils ont, & qui pourroient même être contraires à leur étymologie; comme qui diroit, j'appelle parallelogramme une figure terminée par trois lignes; mais ſe contentant pour l'ordinaire de dépouiller les mots qui ont deux ſens, de l'un de ces ſens, pour l'attacher uniquement à l'autre. Comme la chaleur ſignifiant dans l'uſage commun, & le ſentiment que nous avons, & une qualité que nous nous imaginons dans le feu tout-à-fait ſemblable à ce que nous ſentons: pour éviter cette ambiguité, je puis me ſervir du nom de chaleur, en l'appliquant à l'une de ces idées, & le détachant de l'autre; comme ſi je dis, j'appelle chaleur le ſentiment que j'ai quand je m'approche du feu, & donnant à la cauſe de ce ſentiment ou un nom tout-à-fait différent, comme ſeroit celui d'ardeur, ou ce même nom avec quelque addition qui le détermine & qui le diſtingue de chaleur priſe pour le ſentiment, comme qui diroit chaleur virtuelle.

La raiſon de cette obſervation eſt, que les hommes ayant une fois attaché une idée à un mot, ne s'en défont pas facilement; & ainſi leur ancienne idée revenant toûjours, leur fait aiſément oublier la nouvelle que vous leur voulez donner en définiſſant ce mot: de ſorte qu'il ſeroit plus facile de les accoûtumer à un mot qui ne ſignifieroit rien

du

du tout, comme qui diroit, j'appelle barra une figure terminée par trois lignes, que de les accoûtumer à dépouiller le mot de *parallelogramme* de l'idée d'une figure dont les côtés opposés sont paralleles, pour lui faire signifier une figure dont les côtés ne peuvent être paralleles.

C'est un defaut dans lequel sont tombés tous les Chymistes, qui ont pris plaisir de changer les noms à la plûpart des choses dont ils parlent, sans aucune utilité, & de leur en donner qui signifient déja d'autres choses qui n'ont nul veritable rapport avec les nouvelles idées auxquelles ils les lient. Ce qui donne même lieu à quelques uns de faire des raisonnemens ridicules, comme est celui d'une personne qui s'imaginant que la peste étoit un mal saturnien, prétendoit qu'on avoit gueri des pestiferés en leur pendant au col un morceau de plomb, que les Chymistes appellent Saturne, sur lequel on avoit gravé un jour de Samedi, qui porte aussi le nom de Saturne, la figure dont les Astronomes se servent pour marquer cette planete, comme si des rapports arbitraires & sans raison entre le plomb & la planete de Saturne, & entre cette même planete & le jour du Samedi, & la petite marque dont on la désigne, pouvoient avoir des effets réels, & guerir effectivement des maladies.

Mais ce qu'il y a de plus insupportable dans ce langage des Chymistes, est la profanation qu'ils font des plus sacrés mysteres de la Religion, pour servir de voile à leurs prétendus se-

ſecrets; juſques-là-même qu'il y en a qui ont paſſé juſques à ce point d'impiété, que d'appliquer ce que l'Ecriture dit des vrais Chrétiens, qu'ils ſont la race choiſie, le ſacerdoce royal, la nation ſainte, le peuple que Dieu s'eſt acquis, & qu'il a appellé des tenebres à ſon admirable lumiere, à la chimerique Confrerie des Roſecroix, qui ſont ſelon eux, des Sages qui ſont parvenus à l'immortalité bienheureuſe, ayant trouvé le moyen par la pierre philoſophale de fixer leur ame dans leurs corps, d'autant, diſent-ils, qu'il n'y a point de corps plus fixe & plus incorruptible que l'or. On peut voir ces réveries & beaucoup d'autres ſemblables dans l'examen qu'a fait M. Gaſſendi de la Philoſophie de Flud, qui font voir qu'il n'y a gueres de plus mauvais caractere d'eſprit que celui de ces Ecrivains énigmatiques, qui s'imaginent que les penſées les moins ſolides, pour ne pas dire les plus fauſſes & les plus impies, paſſeront pour de grands myſteres, étant revêtues des manieres de parler inintelligibles au commun des hommes.

CHAPITRE XIV.

D'une autre ſorte de définitions de noms, par leſquelles on marque ce qu'ils ſignifient dans l'uſage.

TOut ce que nous avons dit des définitions de noms, ne ſe doit entendre que de

de celles où l'on définit les mots dont on ſe ſert en particulier : & c'eſt ce qui les rend libres & arbitraires, parcequ'il eſt permis à chacun de ſe ſervir de tel ſon qu'il lui plaît pour exprimer ſes idées, pourvu qu'il en avertiſſe. Mais comme les hommes ne ſont maîtres que de leur langage, & non pas de celui des autres, chacun a bien droit de faire un Dictionnaire pour ſoi ; mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ni d'expliquer leurs paroles par les ſignifications particulieres qu'on aura attachées aux mots. C'eſt-pourquoi quand on n'a pas deſſein de faire connoître ſimplement en quel ſens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il eſt communément pris, les définitions qu'on en donne ne ſont nullement arbitraires ; mais elles ſont liées & aſtreintes à repréſenter non la verité des choſes, mais la verité de l'uſage, & on les doit eſtimer fauſſes, ſi elles n'expriment pas veritablement cet uſage, c'eſt-à-dire, ſi elles ne joignent pas aux ſons les mêmes idées qui y ſont jointes par l'uſage ordinaire de ceux qui s'en ſervent. Et c'eſt ce qui fait voir auſſi que ces définitions ne ſont nullement exemtes d'être conteſtées, puiſque l'on diſpute tous les jours de la ſignification que l'uſage donne aux termes.

Or quoique ces ſortes de définitions de mots ſemblent être le partage des Grammairiens, puiſque que ce ſont celles qui compoſent les Dictionnaires, qui ne ſont autre choſe que l'explication des idées que les hommes

mes ſont convenus de lier à certains ſons, neanmoins l'on peut faire ſur ce ſujet pluſieurs reflexions très importantes pour l'exactitude de nos jugemens.

La premiere, qui ſert de fondement aux autres, eſt que les hommes ne conſiderent pas ſouvent toute la ſignification des mots, c'eſt-à-dire que les mots ſignifient ſouvent plus qu'il ne ſemble, & que lorſqu'on en veut expliquer la ſignification, on ne repréſente pas toute l'impreſſion qu'ils font dans l'eſprit.

Car ſignifier dans un ſon prononcé ou écrit, n'eſt autre choſe qu'exciter une idée liée à ce ſon dans notre eſprit en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or il arrive ſouvent qu'un mot outre l'idée principale que l'on regarde comme la ſignification propre de ce mot, excite pluſieurs autres idées qu'on peut appeller acceſſoires auſquelles on ne prend pas garde, quoique l'eſprit en reçoive l'impreſſion.

Par exemple, ſi l'on dit à une perſonne, Vous en avez menti, & que l'on ne regarde que la ſignification principale de cette expreſſion, c'eſt la même choſe que ſi on lui diſoit : Vous ſavez le contraire de ce que vous dites. Mais outre cette ſignification principale, ces paroles emportent dans l'uſage une idée de mépris & d'outrage, & elles font croire que celui qui nous les dit ne ſe ſoucie pas de nous faire injure, ce qui les rend injurieuſes & offenſantes.

Quelquefois ces idées acceſſoires ne ſont pas

pas attachées aux mots par un usage commun; mais elles y sont seulement jointes par celui qui s'en sert. Et ce sont proprement celles qui sont excitées par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, & par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles une infinité d'idées, qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvemens, des jugemens, & des opinions de celui qui parle.

C'est-pourquoi si celui qui disoit qu'il falloit prendre la mesure du ton de sa voix, des oreilles de celui qui écoute, vouloit dire qu'il suffit de parler assez haut pour se faire entendre, il ignoroit une partie de l'usage de la voix, le ton signifiant souvent autant que les paroles mêmes. Il y a voix pour instruire, voix pour flater, voix pour reprendre: Souvent on ne veut pas seulement qu'elle arrive jusques aux oreilles de celui à qui on parle, mais on veut qu'elle le frappe & qu'elle le perce; & personne ne trouveroit bon qu'un laquais que l'on reprend un peu fortement, répondît: Monsieur, parlez plus bas, je vous entends bien: parceque le ton fait partie de la reprimande, & est necessaire pour former dans l'esprit l'idée que l'on veut y imprimer.

Mais quelquefois ces idées accessoires sont attachées aux mots mêmes, parcequ'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent. Et c'est ce qui fait qu'entre des expressions qui semblent signifier la même chose

ſe, les unes ſont injurieuſes, les autres douces, les autres modeſtes, les autres impudentes, les unes honnêtes, & les autres deshonnêtes: parcequ'outre cette idée principale en quoi elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées qui ſont cauſe de cette diverſité.

Cette remarque peut ſervir à découvrir une injuſtice aſſez ordinaire à ceux qui ſe plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui eſt de changer les ſubſtantifs en adjectifs: de ſorte que ſi l'on les a accuſés d'ignorance ou d'impoſture, ils diſent qu'on les a appellés ignorans ou impoſteurs; ce qui n'eſt pas raiſonnable; ces mots ne ſignifiant pas la même choſe. Car les mots adjectifs d'ignorant ou d'impoſteur, outre la ſignification du défaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée de mépris, au-lieu que ceux d'ignorance & d'impoſture marquent la choſe telle qu'elle eſt, ſans l'aigrir ni l'adoucir; & l'on en pourroit trouver d'autres qui ſignifieroient la même choſe d'une maniere qui enfermeroit de plus une idée adouciſſante, & qui temoigneroit qu'on deſire épargner celui à qui on fait ces reproches. Et ce ſont ces manieres que choiſiſſent les perſonnes ſages & moderées, à moins qu'ils n'ayent quelque raiſon particuliere d'agir avec plus de force.

C'eſt encore par là qu'on peut reconnoître la difference du ſtile ſimple & du ſtile figuré, & pourquoi les mêmes penſées nous paroiſſent beaucoup plus vives quand elles ſont exprimées par une figure, que ſi elles

étoient renfermées dans des expreſſions toutes ſimples. Car cela vient de ce que les expreſſions figurées ſignifient outre la choſe principale, le mouvement & la paſſion de celui qui parle, & impriment ainſi l'une & l'autre idée dans l'eſprit, au-lieu que l'expreſſion ſimple ne marque que la verité toute nue.

Par exemple, ſi ce demi vers de Virgile: *Uſque adeone mori miſerum eſt!* étoit exprimé ſimplement & ſans figure de cette ſorte: *Non eſt uſque adeo mori miſerum*: il eſt ſans doute qu'il auroit beaucoup moins de force. Et la raiſon en eſt, que la premiere expreſſion ſignifie beaucoup plus que la ſeconde. Car elle n'exprime pas ſeulement cette penſée, que la mort n'eſt pas un ſi grand mal que l'on croit; mais elle repréſente de plus l'idée d'un homme qui ſe roidit contre la mort, & qui l'enviſage ſans effroi: image beaucoup plus vive que n'eſt la penſée même à laquelle elle eſt jointe. Ainſi il n'eſt pas étrange qu'elle frappe davantage, parceque l'ame s'inſtruit par les images des verités, mais elle ne s'émeut gueres que par l'image des mouvemens:

Si vis me flere, dolendum eſt
Primum ipſi tibi.

Mais comme le ſtile figuré ſignifie ordinairement avec les choſes les mouvemens que nous reſſentons en les concevant & en parlant, on peut juger par là de l'uſage que l'on en

en doit faire; & quels ſont les ſujets auſquels il eſt propre. Il eſt viſible qu'il eſt ridicule de s'en ſervir dans les matieres purement ſpeculatives, que l'on regarde d'un œuil tranquille, & qui ne produiſent aucun mouvement dans l'eſprit. Car puiſque les figures expriment les mouvemens de notre ame, celles que l'on mêle en des ſujets où l'ame ne s'émeut point, ſont des mouvemens contre la nature, & des eſpeces de convulſions: C'eſt pourquoi il n'y a rien de moins agréable que certains Prédicateurs qui s'écrient indifferemment ſur tout, & qui ne s'agitent pas moins ſur des raiſonnemens Philoſophiques, que ſur les verités les plus étonnantes & les plus neceſſaires pour le ſalut.

Et au-contraire, lorſque la matiere que l'on traite eſt telle qu'elle nous doit raiſonnablement toucher, c'eſt un defaut d'en parler d'une maniere ſéche, froide, & ſans mouvement, parceque c'eſt un défaut de n'être pas touché de ce que l'on doit.

Ainſi les verités divines n'étant pas propoſées ſimplement pour être connues, mais beaucoup plus pour être aimées, reverées & adorées par les hommes, il eſt ſans doute que la maniere noble, élevée & figurée dont les ſaints Peres les ont traitées leur eſt bien plus proportionnée qu'un ſtile ſimple & ſans figure comme celui des Scholaſtiques, puiſqu'elle ne nous enſeigne pas ſeulement ces verités, mais qu'elle nous repréſente auſſi les ſentimens d'amour & de reverence avec leſquels les Peres en ont parlé; & que por-

tant ainſi dans notre eſprit l'image de cette ſainte diſpoſition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une ſemblable: au-lieu que le ſtile Scholaſtique étant ſimple, & ne contenant que les idées de la verité toute nue, eſt moins capable de produire dans l'ame les mouvemens de reſpect & d'amour que l'on doit avoir pour les verités chrétiennes: ce qui le rend en ce point non ſeulement moins utile, mais auſſi moins agréable, le plaiſir de l'ame conſiſtant plus à ſentir des mouvemens, qu'à acquerir des connoiſſances.

Enfin c'eſt par cette même remarque qu'on peut reſoudre cette queſtion célébre entre les anciens Philoſophes; s'il y a des mots deshonnêtes; & que l'on peut refuter les raiſons des Stoïciens, qui vouloient qu'on ſe pût ſervir indifferemment des expreſſions qui ſont eſtimées ordinairement infames & impudentes.

Ils prétendent, dit Ciceron dans une Lettre qu'il a faite ſur ce ſujet, qu'il n'y a point de paroles ſales ni honteuſes. Car ou l'infamie (diſent-ils) vient des choſes, ou elle eſt dans les paroles. Elle ne vient pas ſeulement des choſes, puiſqu'il eſt permis de les exprimer en d'autres paroles, qui ne paſſent point pour deshonnêtes. Elle n'eſt pas auſſi dans les paroles conſiderées comme ſons; puiſqu'il arrive ſouvent, comme Ciceron le montre, qu'un même ſon ſignifiant diverſes choſes, & étant eſtimé deshonnête dans une ſignification, ne l'eſt point en une autre.

Mais tout cela n'eſt qu'une vaine ſubtili-

té,

té, qui ne naît que de ce que les Philosophes n'ont pas assez considéré ces idées accessoires que l'esprit joint aux idées principales des choses. Car il arrive de là qu'une même chose peut être exprimée honnêtement par un son, & deshonnêtement par une autre, si l'un de ces sons y joint quelqu'autre idée qui en couvre l'infamie, & si l'autre au-contraire la présente à l'esprit d'une maniere impudente. Ainsi les mots d'adultere, d'inceste, de peché abominable, ne sont pas infames, quoiqu'ils représentent des actions très-infames; parcequ'ils ne les représentent que couverts d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes: de sorte que ces mots signifient plûtôt le crime de ces actions, que les actions mêmes: au-lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, & plûtôt comme plaisantes que comme criminelles, & qui y joignent même une idée d'impudence & d'effronterie. Et ce sont ces mots-là qu'on appelle infames & deshonnêtes.

Il en est de même de certains tours par lesquels on exprime honnêtement des actions, qui quoique legitimes tiennent quelque chose de la corruption de la nature. Car ces tours sont en effet honnêtes; parcequ'ils n'expriment pas simplement ces choses; mais aussi la disposition de celui qui en parle de cette sorte, & qui témoigne par sa retenue qu'il les couvre autant qu'il peut & aux autres & à soi-même. Au-lieu que ceux qui en parleroient d'une autre maniere, feroient paroître

roître qu'ils prendroient plaisir à regarder ces sortes d'objets: & ce plaisir étant infame, il n'est pas étrange que les mots qui impriment cette idée soient estimés contraires à l'honnêteté.

C'est pourquoi il arrive aussi quelquefois qu'un même mot est estimé honnête en un temps, & honteux en un autre. Ce qui a obligé les Docteurs Hebreux de substituer en certains endroits de la Bible des mots Hebreux à la marge, pour être prononcés par ceux qui la liroient au-lieu de ceux dont l'Ecriture se sert. Car cela vient de ce que ces mots, lorsque les Prophetes s'en sont servis, n'étoient point deshonnêtes, parcequ'ils étoient liés avec quelque idée qui faisoit regarder ces objets avec retenue & avec pudeur: mais depuis, cette idée en ayant été séparée, & l'usage y en ayant joint une autre d'impudence & d'effronterie, ils sont devenus honteux: & c'est avec raison que pour ne frapper pas l'esprit de cette mauvaise idée, les Rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible, quoiqu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

Ainsi c'étoit une mauvaise défense à un Auteur, que la profession Religieuse obligeoit à une exacte modestie, & à qui on avoit reproché avec raison de s'être servi d'un mot peu honnête pour signifier un lieu infame, d'alleguer que les Peres n'avoient pas fait difficulté de se servir de celui de *lupanar*, & qu'on trouvoit souvent dans leurs écrits les mots de *meretrix*, de *leno*, & d'autres qu'on au-

auroit peine à souffrir en nôtre Langue. Car la liberté avec laquelle les Peres se sont servis de ces mots, lui devoit faire connoître qu'ils n'étoient pas estimés honteux de leur temps, c'est-à-dire, que l'usage n'y avoit pas joint cette idée d'effronterie qui les rend infames: & il avoit tort de conclure de là qu'il lui fût permis de se servir de ceux qui sont estimés deshonnêtes en nôtre Langue: parceque ces mots ne signifient pas en effet la même chose que ceux dont les Peres se sont servis, puisqu'outre l'idée principale en laquelle ils conviennent, ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit, & qui tient quelque chose du libertinage & de l'impudence.

Ces idées accessoires étant donc si considerables, & diversifiant si fort les significations principales, il seroit utile que ceux qui font des Dictionnaires les marquassent, & qu'ils avertissent, par exemple, des mots qui sont injurieux, civils, aigres, honnêtes, deshonnêtes; ou plûtôt qu'ils retranchassent entierement ces derniers, étant toûjours plus utile de les ignorer que de les savoir.

CHAPITRE XV.

Des Idées que l'Esprit ajoûte à celles qui sont préciſément ſignifiées par les mots.

ON peut encore comprendre sous le mot d'idées accessoires, une autre sorte d'idée

que l'esprit ajoûte à la signification précise des termes par une raison particuliere. C'est qu'il arrive souvent qu'ayant conçu cette signification précise qui repond au mot, il ne s'y arrête pas quand elle est trop confuse & trop générale. Mais portant sa vuë plus loin, il en prend occasion de considerer encore dans l'objet qui lui est représenté, d'autres attributs & d'autres faces, & de le concevoir ainsi par des idées plus distinctes.

C'est ce qui arrive particulierement dans les pronoms demonstratifs, quand au-lieu du nom propre, on se sert du neutre *hoc*, ceci, car il est clair que ceci signifie cette chose, & que *hoc*, signifie *hæc res*, *hoc negotium*. Or le mot de chose, *res*, marque un attribut très-général & très-confus de tout objet, n'y ayant que le neant à quoi on ne puisse appliquer le mot de chose.

Mais comme le pronom demonstratif *hoc*, ne marque pas simplement la chose en elle-même, & qu'il la fait concevoir comme présente, l'esprit n'en demeure pas à ce seul attribut de chose; il y joint d'ordinaire quelques autres attributs distincts: ainsi quand l'on se sert du mot de ceci pour montrer un diamant, l'esprit ne se contente pas de le concevoir comme une chose présente, mais il y ajoûte les idées de corps dur & éclatant qui a une telle forme.

Toutes ces idées tant la premiere & principale que celle que l'esprit y ajoûte, s'excitent par le mot de *hoc* appliqué à un diamant. Mais elles ne s'y excitent pas de la même ma-

maniere; car l'idée de l'attribut de choſe préſente s'y excite comme la propre ſignification du mot, & ces autres s'excitent comme des idées que l'eſprit conçoit liées & identifiées avec cette premiere & principale idée, mais qui ne ſont pas marquées préciſément par le pronom *hoc*. C'eſt pourquoi ſelon que l'on emploie le terme de *hoc* en des matieres differentes, les additions ſont differentes. Si je dis *hoc* en montrant un diamant, ce terme ſignifiera toûjours *cette choſe*, mais l'eſprit y ſuppléera & ajoûtera, qui eſt un diamant, qui eſt un corps dur & éclatant : ſi c'eſt du vin, l'eſprit y ajoûtera les idées de la liquidité, du goût & de la couleur du vin, & ainſi des autres choſes.

Il faut donc bien diſtinguer ces idées ajoûtées, des idées ſignifiées ; car quoique les unes & les autres ſe trouvent dans un même eſprit, elles ne s'y trouvent pas de la même ſorte. Et l'eſprit qui ajoûte ces autres idées plus diſtinctes, ne laiſſe pas de concevoir que le terme de *hoc*, ne ſignifie de ſoi-même qu'une idée confuſe, qui quoique jointe à des idées plus diſtinctes demeure toûjours confuſe.

C'eſt par là qu'il faut démêler une chicane importune que les Miniſtres ont rendue célébre, & ſur laquelle ils fondent leur principal argument pour établir leur ſens de figure dans l'Euchariſtie, & l'on ne doit pas s'étonner que nous nous ſervions ici de cette remarque pour éclaircir cet argument, puiſqu'il eſt plus digne de la Logique que de la Theologie.

Leur prétention eſt, que dans cette propoſition de Jeſus-Chriſt, *Ceci eſt mon Corps*, le mot de *ceci* ſignifie le Pain. Or, diſent-ils, le Pain ne peut être réellement le Corps de Jeſus-Chriſt, donc la propoſition de Jeſus-Chriſt ne ſignifie point *ceci eſt réellement mon Corps*.

Il n'eſt pas queſtion d'examiner ici la mineure, & d'en faire voir la fauſſeté, on l'a fait ailleurs, & il ne s'agit que de la majeure par laquelle ils ſoûtiennent que le mot de *ceci* ſignifie le Pain : il n'y a qu'à leur dire ſur cela, ſelon le principe que nous avons établi, que le mot de *Pain* marquant une idée diſtincte, n'eſt point préciſément ce qui répond au terme de *hoc* qui ne marque que l'idée confuſe de choſe préſente, mais qu'il eſt bien vrai que Jeſus-Chriſt en prononçant ce mot, & ayant en même temps appliqué ſes Apôtres au Pain qu'il tenoit entre ſes mains, ils ont vraiſemblablement ajoûté à l'idée confuſe de *choſe préſente* ſignifiée par le terme de *hoc*, l'idée diſtincte de Pain, qui étoit ſeulement excitée, & non préciſément ſignifiée par ce terme.

Ce n'eſt que le manque d'attention à cette diſtinction neceſſaire entre les idées excitées, & les idées préciſément ſignifiées, qui fait tout l'embarras des Miniſtres. Ils font mille efforts inutiles pour montrer que Jeſus-Chriſt montrant du Pain, & les Apôtres le voyant & y étant appliqués par le terme de *hoc*, ils ne pouvoient pas ne pas concevoir du

du Pain: on leur accorde qu'ils conçurent apparemment du Pain, & qu'ils eurent sujet de le concevoir; il ne faut point tant faire d'effort pour cela: il n'est pas question s'ils conçurent du Pain, mais comment ils le conçurent.

Et c'est sur quoi on leur dit que s'ils conçurent, c'est-à-dire s'ils eurent dans l'esprit l'idée distincte de Pain, ils ne l'eurent pas comme signifiée par le mot de *hoc*, ce qui est impossible, puisque ce terme ne signifiera jamais qu'une idée confuse, mais ils l'eurent comme une idée ajoûtée à cette idée confuse & excitée par les circonstances.

On verra dans la suite l'importance de cette remarque. Mais il est bon d'ajoûter ici, que cette distinction est si indubitable, que lors même qu'ils entreprennent de prouver que le terme de *ceci* signifie du Pain, ils ne font autre chose que l'établir. *Ceci*, dit un Ministre, qui a parlé le dernier sur cette matiere, *ne signifie pas seulement cette chose présente, mais cette chose présente que vous savez qui est du Pain.* Qui ne voit dans cette proposition que ces termes, *que vous savez qui est du pain*, sont bien ajoûtés au mot de *chose présente* par une proposition incidente, mais ne sont pas signifiés précisément par le mot *de chose présente*, le sujet d'une proposition ne signifiant pas la proposition entiere: & par conséquent dans cette proposition qui a le même sens, *ceci que vous savez qui est du pain*, le mot de Pain est bien ajoûté au

mot de *ceci*, mais n'eſt pas ſignifié par le mot de *ceci*.

Mais qu'importe, diront les Miniſtres, que le mot de *ceci* ſignifie préciſément le Pain, pourvu qu'il ſoit vrai que les Apôtres conçurent que ce que Jeſus-Chriſt appelle *ceci*, étoit du Pain.

Voici à quoi cela importe, c'eſt que le terme de *ceci* ne ſignifiant de ſoi-même que l'idée préciſe de *choſe préſente*, quoique déterminée au Pain par les idées diſtinctes que les Apôtres y ajoûterent; demeura toûjours capable d'une autre détermination & d'être lié avec d'autres idées ſans que l'eſprit s'apperçût de ce changement d'objet. Et ainſi quand Jeſus-Chriſt prononça de *ceci*, que c'étoit ſon Corps, les Apôtres n'eurent qu'à retrancher l'addition qu'ils y avoient faite par les idées diſtinctes de Pain, & retenant la même idée de *choſe préſente*, ils conçurent après la propoſition de Jeſus-Chriſt achevée, que cette choſe préſente étoit maintenant le corps de Jeſus-Chriſt; ainſi ils liérent le mot de *hoc*, *ceci*, qu'ils avoient joint au Pain par une propoſition incidente, avec l'attribut de Corps de Jeſus-Chriſt. L'attribut de Corps de Jeſus-Chriſt, les obligea bien de retrancher les idées ajoûtées, mais il ne leur fit point changer l'idée préciſément marquée par le mot de *hoc*, & ils conçurent ſimplement que c'étoit le Corps de Jeſus-Chriſt. Voilà tout le myſtere de cette propoſition qui ne naît pas de l'obſcurité des termes; mais du changement operé par Jeſus-Chriſt, qui fit

que

que ce ſujet *hoc* a eu deux differentes déterminations au commencement & à la fin de la propoſition, comme nous l'expliquerons dans le ſecond Livre en traitant de l'unité de confuſion dans les ſujets.

SECONDE PARTIE DE LA LOGIQUE,

Contenant les réflexions que les hommes ont faites ſur leurs Jugemens.

CHAPITRE PREMIER.

Des Mots par rapport aux Propoſitions.

COMME nous avons deſſein d'expliquer ici les diverſes remarques que les hommes ont faites ſur leurs jugemens, & que ces jugemens ſont des propoſitions qui ſont compoſées de diverſes parties: il faut commencer par l'explication de ces parties, qui ſont principalement les Noms, les Pronoms, & les Verbes.

Il eſt peu important d'examiner ſi c'eſt à la Grammaire ou à la Logique d'en traiter, & il eſt plus court de dire que tout ce qui eſt utile à la fin de chaque Art lui appartient, ſoit que la connoiſſance lui en ſoit particuliere,

re, ſoit qu'il y ait auſſi d'autres Arts & d'autres Sciences qui s'en ſervent.

Or certainement il eſt de quelque utilité pour la fin de la Logique, qui eſt *de bien penſer*, d'entendre les divers uſages des ſons qui ſont deſtinés à ſignifier les idées, & que l'eſprit a de coûtume d'y lier ſi étroitement que l'une ne ſe conçoit gueres ſans l'autre ; enſorte que l'idée de la choſe excite l'idée du ſon, & l'idée du ſon celle de la choſe.

On peut dire en général ſur ce ſujet, que les mots ſont des ſons diſtincts & articulés, dont les hommes ont fait des ſignes pour marquer ce qui ſe paſſe dans leur eſprit.

Et comme ce qui s'y paſſe ſe réduit à concevoir, juger, raiſonner & ordonner, ainſi que nous l'avons déja dit, les mots ſervent à marquer toutes ces operations ; & pour cela on en a inventé principalement de trois ſortes qui y ſont eſſenciels, dont nous nous contenterons de parler, ſavoir les Noms, les Pronoms & les Verbes qui tiennent la place des Noms, mais d'une maniere differente ; & c'eſt ce qu'il faut expliquer ici plus en détail.

DES NOMS.

Les objets de nos penſées étant, comme nous avons déja dit, ou des choſes, ou des manieres de choſes : les mots deſtinés à ſignifier tant les choſes que les manieres, s'appellent *Noms*.

Ceux qui ſignifient les choſes, s'appellent Noms ſubſtantifs, comme *terre*, *ſoleil*. Ceux qui ſignifient les manieres, en marquant en mê-

même temps le ſujet auquel elles conviennent, s'appellent *Noms adjectifs*, comme *bon*, *juſte*, *rond*.

C'eſt pourquoi quand par une abſtraction de l'eſprit on conçoit ces manieres ſans les rapporter à un certain ſujet, comme elles ſubſiſtent alors en quelque ſorte dans l'eſprit par elles mêmes; elles s'expriment par un mot ſubſtantif, comme *ſageſſe*, *blancheur*, *couleur*.

Et au contraire, quand ce qui eſt de ſoi-même ſubſtance & choſe vient à être conçu par rapport à quelque ſujet, les mots qui les ſignifient en cette maniere, deviennent adjectifs, comme *humain*, *charnel*, & en dépouillant ces adjectifs formés des Noms de ſubſtance, de leur rapport, on en fait de nouveaux ſubſtantifs; ainſi après avoir formé du mot ſubſtantif *homme* l'adjectif *humain*, on forme de l'adjectif *humain* le ſubſtantif *humanité*.

Il y a des Noms qui paſſent pour ſubſtantifs en Grammaire, & qui ſont de veritables adjectifs, comme *Roi*, *Philoſophe*, *Medecin*, puiſqu'ils marquent une maniere d'être ou mode dans un ſujet. Mais la raiſon pourquoi ils paſſent pour ſubſtantifs, c'eſt que comme ils ne conviennent qu'à un ſeul ſujet, on ſous-entend toûjours cet unique ſujet ſans qu'il ſoit beſoin de l'exprimer.

Par la même raiſon ces mots *le rouge*, *le blanc*, &c. ſont veritables adjectifs, parceque le rapport eſt marqué; mais la raiſon pourquoi on n'exprime pas le ſubſtantif auquel

quel ils se rapportent, c'est que c'est un substantif général qui comprend tous les sujets de ces modes, & qui est par là unique dans cette généralité. Ainsi *le rouge*, c'est toute chose rouge, *le blanc*, toute chose blanche: ou comme l'on dit en Geometrie, c'est une chose rouge *quelconque*.

Les adjectifs ont donc essenciellement deux significations; l'une distincte, qui est celle du mode ou maniere; l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais quoique la signification du mode soit plus distincte, elle est pourtant indirecte; & au contraire, celle du sujet quoique confuse, est directe. Le mot de *blanc*, *candidum*, signifie directement, mais confusément, le sujet; & indirectement, quoique distinctement, *la blancheur*.

DES PRONOMS.

L'usage des Pronoms est de tenir la place des Noms, & de donner moyen d'en éviter la repetition qui est ennuyeuse. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'en tenant la place des Noms ils fassent entierement le même effet sur l'esprit. Cela n'est nullement vrai; au contraire, ils ne remedient au dégoût de la repetition que parcequ'ils ne représentent les Noms que d'une maniere confuse. Les Noms découvrent en quelque sorte les choses à l'esprit, & les Pronoms les présentent comme voilées, quoique l'esprit sente pourtant que c'est la même chose que celle qui est signifiée par les Noms. C'est pourquoi il n'y a point d'inconvenient que le Nom & le Pronom

nom ſoient joints enſemble ; *Tu Phædria*, *Ecce ego Joannes.*

DES DIVERSES SORTES DE PRONOMS.

Comme les hommes ont reconnu qu'il étoit ſouvent inutile & de mauvaiſe grace de ſe nommer ſoi-même, ils ont introduit le Pronom de la premiere perſonne pour mettre en la place de celui qui parle, *Ego*, *moi*, *je* : pour n'être pas obligés de nommer celui à qui on parle, ils ont trouvé bon de le marquer par un mot qu'ils ont appellé Pronom de la ſeconde perſonne, *toi* ou *vous*.

Et pour n'être pas obligés de repeter les Noms des autres perſonnes & des autres choſes dont on parle, ils ont inventé les Pronoms de la troiſiéme perſonne, *ille*, *illa*, *illud*, entre leſquels ils y en a qui marquent, comme au doigt, la choſe dont on parle, & qu'à cauſe de cela on nomme demonſtratifs, *hic*, *iſte*, *celui-ci*, *celui-là*.

Il y en a auſſi un qu'on nomme reciproque, parcequ'il marque un rapport d'une choſe à ſoi-même. C'eſt le Pronom *ſui*, *ſibi*, *ſe*, *Caton s'eſt tué*.

Tous les Pronons ont cela de commun, comme nous avons déja dit, qu'ils marquent confuſément le Nom dont ils tiennent la place. Mais il y a cela de particulier dans le Neutre de ces Pronoms *illud*, *hoc*, lorſqu'il eſt mis abſolument, c'eſt-à-dire, ſans nom exprimé, qu'au-lieu que les autres genres *hic*, *hæc*, *ille*, *illa*, ſe peuvent rapporter & ſe rapportent preſque toûjours à des idées diſtinctes qu'ils ne marquent neanmoins

moins que confuſément ; *illum expirantem flammas*, c'eſt-à-dire, *illum Ajacem* : *His ego nec metas rerum, nec tempora ponam*, c'eſt-à-dire, *Romains* : le Neutre au-contraire ſe rapporte toûjours à un nom général & confus : *hoc erat in votis*, c'eſt-à-dire, *hæc res, hoc negotium erat in votis : hoc erat alma parens*, &c. Ainſi il y a une double confuſion dans le Neutre, ſavoir celle du Pronom, dont la ſignification eſt toûjours confuſe, & celle du mot *negotium*, *choſe*, qui eſt encore auſſi générale & auſſi confuſe.

DU PRONOM RELATIF.

Il y a encore un autre Pronom qu'on appelle relatif, *qui*, *quæ*, *quod*, *qui*, *lequel*, *laquelle*.

Ce Pronom relatif a quelque choſe de commun avec les autres Pronoms, & quelque choſe de propre.

Ce qu'il a de commun, eſt qu'il ſe met au lieu du nom, & en excite une idée confuſe.

Ce qu'il a de propre, eſt que la propoſition dans laquelle il entre, peut faire partie du ſujet ou de l'attribut d'une propoſition, & former ainſi une de ces propoſitions ajoûtées ou incidentes, dont nous parlerons plus bas avec plus d'étendue, Dieu *qui eſt bon*, le monde *qui eſt viſible*.

Je ſuppoſe ici qu'on entend ces termes de ſujet & d'attribut des propoſitions, quoiqu'on ne les ait pas encore expliqués expreſſément, parcequ'ils ſont ſi communs qu'on les entend

tend ordinairement avant que d'avoir étudié la Logique: Ceux qui ne les entendroient pas, n'auront qu'à recourir au lieu où l'on en marque le ſens.

On peut reſoudre par là cette queſtion, quel eſt le ſens précis du mot *que*, lorſqu'il ſuit un Verbe, & qu'il ſemble ne ſe rapporter à rien. *Jean répondit qu'il n'étoit pas le Chriſt. Pilate dit qu'il ne trouvoit point de crime en Jeſus-Chriſt.*

Il y en a qui en veulent faire un Adverbe auſſi-bien que du mot *quod* que les Latins prennent quelquefois au-même ſens que notre *que* François, quoique rarement: *Non tibi objicio quod hominem ſpoliaſti*, dit Ciceron.

Mais la verité eſt que les mots *que*, *quod*, ne ſont autre choſe que le Pronom relatif, & qu'ils en conſervent le ſens.

Ainſi dans cette propoſition, *Jean répondit qu'il n'étoit pas le Chriſt*, ce *que* conſerve l'uſage de lier une autre propoſition, ſavoir, *n'étoit pas le Chriſt*, avec l'attribut enfermé dans le mot de *répondit*, qui ſignifie *fuit reſpondens*.

L'autre uſage, qui eſt de tenir la place du nom & de s'y rapporter; y paroît à la verité beaucoup moins; ce qui a fait dire à quelques perſonnes habiles, que ce *que* en étoit entierement privé dans cette occaſion. On pourroit dire neanmoins qu'il le retient auſſi. Car en diſant que *Jean répondit*, on entend *qu'il fit une réponſe*, & c'eſt à cette idée confuſe *de réponſe* que ſe rapporte ce *que*. De mê-

même quand Ciceron dit ; *Non tibi objicio quod hominem ſpoliaſti* ; le *quod* ſe rapporte à l'idée confuſe de *choſe objectée*, formée par le mot d'*objicio*. Et cette *choſe objectée* conçue d'abord confuſément, eſt enſuite particulariſée par la propoſition incidente, liée par le *quod*. *Quod hominem ſpoliaſti.*

On peut remarquer la même choſe dans ces queſtions : *Je ſuppoſe que vous ſerez ſage. Je vous dis que vous avez tort :* Ce terme, *je dis*, fait concevoir d'abord confuſément une *choſe dite* ; & c'eſt à cette *choſe dite* que ſe rapporte le *que*. *Je dis que*, c'eſt-à-dire, *Je dis une choſe qui eſt.* Et qui dit de même, *Je ſuppoſe*, donne l'idée confuſe d'une *choſe ſuppoſée*. Car, *je ſuppoſe*, veut dire, *je fais une ſuppoſition* ; & c'eſt à cette idée de *choſe ſuppoſée* que ſe rapporte le *que*, *Je ſuppoſe que*, c'eſt-à-dire, *Je fais une ſuppoſition qui eſt.*

On peut mettre au rang des Pronoms l'article Grec ὁ, ἡ, τὸ, lorſqu'au-lieu d'être devant le nom, on le met après. Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, dit ſaint Luc. Car ce τὸ, *le*, repréſente à l'eſprit le corps σῶμα d'une maniere confuſe. Ainſi il a la fonction de Pronom.

Et la ſeule difference qu'il y a entre l'article employé à cet uſage & le Pronom relatif, eſt que quoique l'article tienne la place du nom, il joint pourtant l'attribut qui le ſuit au nom qui précede dans une même propoſition ; mais le relatif fait avec l'attribut ſuivant une propoſition à part, quoique jointe

te à la premiere, ὁ δίδοται, *quod datur*, c'eſt-à-dire, *quod eſt datum.*

On peut juger par cet uſage de l'article, qu'il y a peu de ſolidité dans la remarque qui a été faite depuis peu par un Miniſtre ſur la maniere dont on doit traduire ces paroles de l'Evangile de ſaint Luc que nous venons de rapporter, parceque dans le Texte Grec il y a non un Pronom relatif, mais un article : *C'eſt mon corps le donné pour vous*, & non qui eſt donné pour vous, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν δίδόμενον, & non ὁ ὑπὲρ ὑμῶν δίδοται, il prétend que c'eſt une neceſſité abſolue, pour exprimer la force de cet article, de traduire ainſi ce Texte: *Ceci eſt mon corps, mon Corps donné pour vous*, ou *le Corps donné pour vous*, & que ce n'eſt pas bien traduire que d'exprimer ce paſſage en ces termes, *Ceci eſt mon Corps qui eſt donné pour vous.*

Mais cette prétention n'eſt fondée que ſur ce que cet Auteur n'a pénétré qu'imparfaitement la vraie nature du Pronom relatif & de l'article. Car il eſt certain que comme le Pronom relatif *qui*, *quæ*, *quod*, en tenant la place du nom, ne le repréſente que d'une maniere confuſe; de même l'article ὁ, ἡ, τὸ, ne repreſente que confuſément le nom auquel il ſe rapporte; de ſorte que cette repréſentation confuſe étant proprement deſtinée à éviter la répetition diſtincte du même mot qui eſt choquante, c'eſt en quelque ſorte détruire la fin de l'article, que de le traduire par une repetition expreſſe d'un même mot, *ceci eſt mon Corps, mon Corps donné pour vous*,

vous, l'article n'étant mis que pour éviter cette repetition, au-lieu qu'en traduiſant par le Pronom relatif, *ceci eſt mon Corps qui eſt donné pour vous*, on garde cette condition eſſencielle de l'article, qui eſt de ne repréſenter le nom que d'une maniere confuſe, & de ne frapper pas l'eſprit deux fois par la même image, & l'on manque ſeulement à en obſerver une autre qui pourroit paroître moins eſſencielle, qui eſt que l'article tient de telle ſorte la place du nom, que l'adjectif que l'on y joint, ne fait point une nouvelle propoſition, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; au-lieu que le relatif *qui*, *quæ*, *quod*, ſépare un peu davantage, & devient ſujet d'une nouvelle propoſition, ὁ ὑπὲρ ὑμῶν δίδοται. Ainſi il eſt vrai que ni l'une ni l'autre de ces deux traductions, *Ceci eſt mon Corps qui eſt donné pour vous. Ceci eſt mon Corps, mon Corps donné pour vous*, n'eſt entierement parfaite, l'une changeant la ſignification confuſe de l'article en une ſignification diſtincte contre la nature de l'article; & l'autre qui conſerve cette ſignification confuſe, ſéparant en deux propoſitions par le Pronom relatif, ce qui n'en fait qu'une par le moyen de l'article. Mais ſi l'on eſt obligé par neceſſité à ſe ſervir de l'une ou de l'autre, on n'a pas droit pour cela de choiſir la premiere en condamnant l'autre, comme cet Auteur a prétendu faire par ſa remarque.

CHA-

CHAPITRE II.

Du Verbe.

NOus avons emprunté juſques ici ce que nous avons dit des Noms & des Pronoms d'un petit Livre imprimé il y a quelque temps ſous le titre de *Grammaire générale*, à l'exception de quelques points, que nous avons expliqués d'une autre maniere; mais en ce qui regarde le Verbe, dont il traite dans le chap. 13. je ne ferai que tranſcrire ce que cet Auteur en dit, parcequ'il m'a ſemblé que l'on n'y pouvoit rien ajoûter. Les hommes, dit-il, n'ont pas eu moins beſoin d'inventer des mots qui marquaſſent l'affirmation, qui eſt la principale maniere de notre penſée, que d'en inventer qui marquaſſent les objets de nos penſées.

Et c'eſt proprement en quoi conſiſte ce que l'on appelle *Verbe*, qui n'eſt rien autre qu'*un mot dont le principal uſage eſt de ſignifier l'affirmation*, c'eſt-à-dire, de marquer que le diſcours où ce mot eſt employé, eſt le diſcours d'un homme qui ne conçoit pas ſeulement les choſes, mais qui en juge & qui les affirme; en quoi le Verbe eſt diſtingué de quelques noms, qui ſignifient auſſi l'affirmation, comme *affirmans*, *affirmatio*, parcequ'ils ne la ſignifient qu'entant que par une reflexion d'eſprit, elle eſt devenue l'objet

jet de notre penſée; & ainſi ils ne marquent pas que celui qui ſe ſert de ces mots, affirme, mais ſeulement qu'il conçoit une affirmation.

J'ai dit que le *principal* uſage du Verbe étoit de ſignifier l'affirmation, parceque nous ferons voir plus bas que l'on s'en ſert encore pour ſignifier d'autres mouvemens de notre ame, comme ceux de deſirer, de prier, de commander, &c. Mais ce n'eſt qu'en changeant d'inflexion & de mode, & ainſi nous ne conſiderons le Verbe dans tout ce chapitre que ſelon ſa principale ſignification, qui eſt celle qu'il a à l'Indicatif. Selon cette idée, l'on peut dire que le Verbe de lui-même ne devroit point avoir d'autre uſage que de marquer la liaiſon que nous faiſons dans notre eſprit des deux termes d'une propoſition. Mais il n'y a que le Verbe *Etre* qu'on appelle ſubſtantif, qui ſoit demeuré dans cette ſimplicité, & encore n'y eſt-il proprement demeuré que dans la troiſiéme perſonne du préſent *eſt*, & en de certaines rencontres. Car comme les hommes ſe portent naturellement à abreger leurs expreſſions, ils ont joint preſque toûjours à l'affirmation d'autres ſignifications dans un même mot.

I. Ils y ont joint celles de quelque attribut; de ſorte qu'alors deux mots font une propoſition, comme quand je dis, *Petrus vivit*, *Pierre vit*, parceque le mot de *vivit* enferme ſeul l'affirmation, & de plus l'attribut d'*Etre vivant*, & ainſi c'eſt la même choſe de dire *Pierre vit*, que de dire *Pierre eſt vi-*

vivant. De là eſt venue la grande diverſité de verbes dans chaque Langue, au-lieu que ſi l'on s'étoit contenté de donner au verbe la ſignification générale de l'affirmation ſans y joindre aucun attribut particulier, on n'auroit eu beſoin dans chaque Langue que d'un ſeul verbe, qui eſt celui qu'on appelle ſubſtantif.

II. Ils ont encore joint en de certaines rencontres le ſujet de la propoſition: de ſorte qu'alors deux mots peuvent encore, & même un ſeul mot, faire une propoſition entiere. Deux mots, comme quand je dis *ſum homo:* parceque *ſum* ne ſignifie pas ſeulement l'affirmation, mais enferme la ſignification du pronom *ego*, qui eſt le ſujet de cette propoſition, & que l'on exprime toûjours en François, *je ſuis homme.* Un ſeul mot, comme quand je dis *vivo*, *ſedeo.* Car ces verbes enferment dans eux-mêmes l'affirmation & l'attribut, comme nous avons déja dit; & étant à la premiere perſonne, ils enferment encore le ſujet, *je ſuis vivant*, *je ſuis aſſis.* De là eſt venue la difference des perſonnes qui eſt ordinairement dans tous les verbes.

III. Ils ont encore joint un rapport au temps au regard duquel on affirme: de ſorte qu'un ſeul mot comme *cœnaſti*, ſignifie que j'affirme de celui à qui je parle, l'action du ſoûper non pour le temps préſent, mais pour le paſſé; & de là eſt venue la diverſité des temps, qui eſt encore pour l'ordinaire commune à tous les verbes.

La

La diverſité de ces ſignifications jointes à un même mot, eſt ce qui a empêché beaucoup de perſonnes, d'ailleurs fort habiles, de bien connoître la nature du verbe, parce-qu'ils ne l'ont pas conſideré ſelon ce qui lui eſt eſſenciel, qui eſt *l'affirmation*; mais ſelon ces autres rapports qui lui ſont accidentels entant que verbe.

Ainſi Ariſtote s'étant arrêté à la troiſiéme des ſignifications ajoûtées à celle qui eſt eſſencielle au verbe, l'a défini, *vox ſignificans cum tempore*, un mot qui ſignifie avec temps.

D'autres, comme Buxtorf, y ayant ajoûté la ſeconde, l'ont défini, *vox flexilis cum tempore & perſona*, un mot qui a diverſes inflexions avec temps & perſonne.

D'autres s'étant arrêtés à la premiere de ces ſignifications ajoûtées, qui eſt celle de l'attribut, & ayant conſideré que les attributs que les hommes ont joint à l'affirmation dans un même mot, ſont d'ordinaire des actions & des paſſions, ont cru que l'eſſence du verbe conſiſtoit à *ſignifier des actions ou des paſſions*.

Et enfin Jules Ceſar Scaliger a cru trouver un myſtere dans ſon Livre des Principes de la Langue Latine, en diſant que la diſtinction des choſes, *in permanentes & fluentes*, en ce qui demeure & ce qui paſſe, étoit la vraie origine de la diſtinction entre les noms & les verbes : les noms étant pour ſignifier ce qui demeure, & les verbes ce qui paſſe.

Mais il eſt aiſé de voir que toutes ces défini-

finitions ſont fauſſes, & n'expliquent point la vraie nature du verbe.

La maniere dont ſont conçues les deux premieres le fait aſſez voir, puiſqu'il n'y eſt point dit ce que le verbe ſignifie ; mais ſeulement ce avec quoi il ſignifie *cum tempore*, *cum perſona*.

Les deux dernieres ſont encore plus mauvaiſes. Car elles ont les deux plus grands vices d'une définition, qui eſt de ne convenir ni à tout le défini, ni au ſeul défini ; *neque omni*, *neque ſoli*.

Car il y a des verbes qui ne ſignifient ni des actions, ni des paſſions, ni ce qui paſſe; comme, *exiſtit*, *quieſcit*, *friget*, *alget*, *tepet*, *calet*, *albet*, *viret*, *vlaret*, &c.

Et il y a des mots qui ne ſont point verbes, qui ſignifient des actions & des paſſions, & même des choſes qui paſſent, ſelon la définition de Scaliger. Car il eſt certain que les participes ſont de vrais noms, & que neanmoins ceux des verbes actifs ne ſignifient pas moins des actions, & ceux des paſſifs des paſſions ; que les verbes mêmes dont ils viennent : & il n'y a aucune raiſon de prétendre que *fluens* ne ſignifie pas une choſe qui paſſe, auſſi-bien que *fluit*.

A quoi on peut ajoûter contre les deux premieres définitions du verbe, que les participes ſignifient auſſi avec temps, puiſqu'il y en a du préſent, du paſſé & du futur, ſur-tout en Grec. Et ceux qui croient, non ſans raiſon, qu'un vocatif eſt une vraie ſeconde perſonne, ſur-tout quand il a une terminaiſon

ſon differente du nominatif, trouveront qu'il n'y auroit de ce côté-là qu'une difference du plus ou du moins entre le vocatif & le verbe.

Et ainſi la raiſon eſſencielle, pourquoi un participe n'eſt point un verbe, c'eſt qu'il ne ſignifie point *l'affirmation*; d'où vient qu'il ne peut faire une propoſition, ce qui eſt le propre du verbe, qu'en y ajoûtant un verbe, c'eſt-à-dire, en y remettant ce qu'on en a ôté en changeant le verbe en participe. Car pourquoi eſt-ce que *Petrus vivit*, *Pierre vit*, eſt une propoſition; & que *Petrus vivens*, *Pierre vivant*, n'en eſt pas une, ſi vous n'y ajoûtez *eſt*, *Petrus eſt vivens*, *Pierre eſt vivant*; ſinon parceque l'affirmation qui eſt enfermée dans *vivit*, en a été ôtée pour en faire le participe *vivens*. D'où il paroît que l'affirmation qui ſe trouve, ou qui ne ſe trouve pas dans un mot, eſt ce qui fait qu'il eſt verbe ou qu'il n'eſt pas verbe.

Sur quoi on peut encore remarquer en paſſant, que l'infinitif qui eſt très-ſouvent nom, ainſi que nous dirons, comme lorſqu'on dit, *le boire*, *le manger*, eſt alors different des participes, en ce que les participes ſont des noms adjectifs, que l'infinitif eſt un nom ſubſtantif, fait par abſtraction de cet adjectif, de même que de *candidus*, ſe fait *candor*, & de *blanc*, vient *blancheur*. Ainſi *rubet*, verbe, ſignifie *eſt rouge*, enfermant tout enſemble l'affirmation & l'attribut: *rubens* participe ſignifie ſimplement rouge ſans affirma-

tion ; & *rubere* pris pour un nom, ſignifie *rougeur*.

Il doit donc demeurer pour conſtant qu'à ne conſiderer ſimplement que ce qui eſt eſſenciel au verbe, ſa ſeule vraie définition eſt, *vox ſignificans affirmationem*, *un mot qui ſignifie l'affirmation*. Car on ne ſauroit trouver de mot qui marque l'affirmation, qui ne ſoit verbe ; ni de verbe, qui ne ſerve à la marquer, au moins dans l'indicatif. Et il eſt indubitable que ſi l'on en avoit inventé un, comme ſeroit *eſt*, qui marquât toûjours l'affirmation, ſans aucune difference, ni de perſonne, ni de temps ; de ſorte que la diverſité des perſonnes ſe marquât ſeulement par les noms & les pronoms, & la diverſité des temps par les adverbes, il ne laiſſeroit pas d'être un vrai verbe. Comme en effet dans les propoſitions que les Philoſophes appellent d'éternelle verité, comme, *Dieu eſt infini* ; *tout corps eſt diviſible* ; *le tout eſt plus grand que ſa partie* ; le mot *eſt*, ne ſignifie que l'affirmation ſimple, ſans aucun rapport au temps ; parceque cela eſt vrai ſelon tous les temps, & ſans que notre eſprit s'arrête à aucune diverſité de perſonne.

Ainſi le verbe, ſelon ce qui lui eſt eſſenciel, eſt un mot qui ſignifie l'affirmation. Mais ſi l'on veut mettre dans la définition du verbe ſes principaux accidens, on le pourra définir ainſi, *vox ſignificans affirmationem cum deſignatione perſonæ, numeri, & temporis. Un mot qui ſignifie l'affirmation avec deſignation de la perſonne, du nombre, & du temps.*

temps. Ce qui convient proprement au verbe ſubſtantif.

Car pour les autres verbes, entant qu'ils different du verbe ſubſtantif par l'union que les hommes ont faite de l'affirmation avec de certains attributs, on les peut définir en cette ſorte : *vox ſignificans affirmationem alicujus attributi cum deſignatione perſonæ, numeri, & temporis. Un mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec deſignation de la perſonne, du nombre, & du temps.*

Et l'on peut remarquer en paſſant, que l'affirmation entant que conçuë, pouvant être auſſi l'attribut du verbe, comme dans le verbe *affirmo*, ce verbe ſignifie deux affirmations, dont l'une regarde la perſonne qui parle ; & l'autre la perſonne de qui on parle, ſoit que ce ſoit de ſoi-même, ſoit que ce ſoit d'un autre. Car quand je dis, *Petrus affirmat*, *affirmat* eſt la même choſe que *eſt affirmans* : & alors *eſt* marque mon affirmation, ou le jugement que je fais touchant Pierre, & *affirmans*, l'affirmation que je conçois, & que j'attribue à Pierre. Le verbe *nego* au contraire contient une affirmation & une negation par la même raiſon.

Car il faut encore remarquer que quoique nos jugemens ne ſoient pas affirmatifs, [illegible] negatifs ; les verbes [illegible] jamais d'eux-mêmes [illegible] negations ne ſe mar- [illegible] ules *non*, *ne*, ou par [illegible] nt, *nullus*, *nemo*, [illegible] nt joints aux verbes,

en changent l'affirmation en négation, *Nul homme n'eſt immortel. Nullum corpus eſt indiviſibile.*

CHAPITRE III.

Ce que c'eſt qu'une Propoſition; & des quatre ſortes de Propoſitions.

APrès avoir conçu les choſes par nos idées, nous comparons ces idées enſemble, & trouvant que les unes conviennent entr'elles, & que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou délions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, & généralement *juger*.

Ce jugement s'appelle auſſi *propoſition*, & il eſt aiſé de voir qu'elle doit avoir deux termes: l'un, de qui l'on affirme, ou de qui l'on nie, lequel on appelle *ſujet*; & l'autre que l'on affirme, ou que l'on nie, lequel s'appelle *attribut* ou *prædicatum*.

Et il ne ſuffit pas de concevoir ces deux termes; mais il faut que l'eſprit les lie ou les ſépare. Et cette action de notre eſprit eſt marquée, comme nous avons déja dit, dans le diſcours, par le verbe *eſt*, ou ſeul quand non affirmons, ou avec une particule negative quand nous nions. Ainſi quand je dis, *Dieu eſt juſte*, Dieu eſt le ſujet de cette propoſition, & juſte en eſt l'attribut, & le mot *eſt* marque l'action de mon eſprit qui affirme, c'eſt-à-dire, qui lie enſemble les deux idées de

de *Dieu* & de *juſte* comme convenant l'une à l'autre. Que ſi je dis, *Dieu n'eſt pas injuſte*, *eſt* étant joint avec les particules, *ne pas*, ſignifie l'action contraire à celle d'affirmer, ſavoir celle de nier, par laquelle je regarde ces idées comme repugnantes l'une à l'autre, parcequ'il y a quelque choſe d'enfermé dans l'idée *d'injuſte*, qui eſt contraire à ce qui eſt enfermé dans l'idée de *Dieu*.

Mais quoique toute propoſition enferme neceſſairement ces trois choſes, neanmoins comme l'on a dit dans le chapitre précedent, elle peut n'avoir que deux mots, où même qu'un.

Car les hommes voulant abreger leurs diſcours, ont fait une infinité de mots qui ſignifient tous enſemble l'affirmation, c'eſt-à-dire, ce qui eſt ſignifié par le verbe ſubſtantif, & de plus un certain attribut qui eſt affirmé. Tels ſont tous les verbes hors celui qu'on appelle ſubſtantif, comme *Dieu exiſte*, c'eſt-à-dire, *eſt exiſtant*, *Dieu aime les hommes*, c'eſt-à-dire, *Dieu eſt aimant les hommes*. Et le verbe ſubſtantif quand il eſt ſeul, comme quand je dis, *je penſe : Donc je ſuis*, ceſſe d'être purement ſubſtantif, parcequ'alors on y joint le plus général des attributs qui eſt *l'être*. Car *je ſuis* veut dire, *je ſuis un être*, *je ſuis une choſe*.

Il y a auſſi d'autres rencontres où le ſujet & l'affirmation ſont renfermés dans un même mot, comme dans les premieres & ſecondes perſonnes des verbes, ſur tout en La-

tin, comme quand je dis, *ſum Chriſtianus.* Car le ſujet de cette propoſition eſt *ego* qui eſt renfermé dans *ſum.*

D'où il paroît que dans cette même Langue un ſeul mot fait une propoſition dans les premieres & les ſecondes perſonnes des verbes, qui par leur nature enferment déja l'affirmation avec l'attribut, comme *veni*, *vidi*, *vici*, ſont trois propoſitions.

On voit par là que toute propoſition eſt affirmative ou negative, & que c'eſt ce qui eſt marqué par le verbe qui eſt affirmé ou nié.

Mais il y a une autre difference dans les propoſitions, laquelle naît de leur ſujet, qui eſt d'être univerſelles ou particulieres, ou ſingulieres.

Car les termes, comme nous avons déja dit dans la premiere Partie, ſont ou ſinguliers, ou communs & univerſels.

Et les termes univerſels peuvent être pris ou ſelon toute leur étendue, en les joignant aux ſignes univerſels exprimés ou ſous-entendus, comme *omnis*, *tout*, pour l'affirmation; *nullus*, *nul*, pour la negation, *tout homme*, *nul homme.*

Ou ſelon une partie indéterminée de leur étendue, qui eſt lorſqu'on y joint le mot *aliquis*, *quelque*, comme *quelque homme*, *quelques hommes*, ou d'autres ſelon l'uſage des Langues.

D'où il arrive une difference notable dans les propoſitions. Car lorſque le ſujet d'une propoſition eſt un terme commun qui eſt pris

pris dans toute son étendue, la proposition s'appelle universelle, soit qu'elle soit affirmative, comme *tout impie est fou*; ou negative, comme *nul vicieux n'est heureux.*

Et lorsque le terme commun n'est pris que selon une partie indéterminée de son étendue, à cause qu'il est resserré par le mot indeterminé *quelque*, la proposition s'appelle particuliere, soit qu'elle affirme, comme *quelque cruel est lâche*, soit qu'elle nie, comme *quelque pauvre n'est pas malheureux.*

Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis *Louis XIII. a pris la Rochelle*, on l'appelle singuliere.

Mais quoique cette proposition singuliere soit differente de l'universelle en ce que son sujet n'est pas commun, elle s'y doit néanmoins plutôt rapporter qu'à la particuliere, parceque son sujet, par cela même qu'il est singulier, est necessairement pris dans toute son étendue, ce qui fait l'essence d'une proposition universelle, & qui la distingue de la particuliere. Car il importe peu pour l'universalité d'une proposition que l'étendue de son sujet soit grande ou petite, pourvu que, quelle qu'elle soit, on la prenne toute entiere. Et c'est pourquoi les propositions singulieres tiennent lieu d'universelles dans l'augmentation. Ainsi l'on peut réduire toutes les propositions à quatre sortes, que l'on a marquées par ces quatre voyelles A. E. I. O. pour soulager la memoire.

A. L'universelle affirmative, comme *Tout vicieux est esclave.*

E. L'universelle negative, comme *Nul vicieux n'est heureux.*

I. La particuliere affirmative, comme *Quelque vicieux est riche.*

O. La particuliere negative, comme *Quelque vicieux n'est pas riche.*

Et pour les faire mieux retenir on a fait ces deux Vers:

Asserit A, negat E, verùm generaliter ambo,
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

On a aussi accoûtumé d'appeller quantité, l'universalité ou la particularité des propositions.

Et on appelle qualité, l'affirmation ou la negation qui dépendent du verbe qui est regardé comme la forme de la proposition.

Et ainsi A. & E. conviennent selon la quantité, & different selon la qualité, & de même I. & O.

Mais A. & I. conviennent selon la qualité, & different selon la quantité; & de même E. & O.

Les propositions se divisent encore selon la matiere en vraies & en fausses. Et il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient ni vraies ni fausses; puisque toute proposition marquant le jugement que nous faisons des choses, elle est vraie quand ce jugement est conforme à la verité, & fausse lorsqu'il n'y est pas conforme.

Mais parceque nous manquons souvent de lumiere pour reconnoître le vrai & le faux, outre

outre les propoſitions qui nous paroiſſent vraies, & celles qui nous paroiſſent certainement fauſſes, il y en a qui nous ſemblent vraies; mais dont la verité ne nous eſt pas ſi évidente que nous n'ayons quelque apprehenſion qu'elles ne ſoient fauſſes; ou bien qui nous ſemblent fauſſes; mais de la fauſſeté deſquelles nous ne nous tenons pas aſſûrés. Ce ſont les propoſitions qu'on appelle probables; dont les premieres ſont plus probables, & les dernieres moins probables. Nous dirons quelque choſe dans la 4. Partie de ce qui nous fait juger avec certitude qu'une propoſition eſt vraie.

CHAPITRE IV.

De l'Oppoſition entre les propoſitions qui ont même ſujet & même attribut.

NOus venons de dire qu'il y a quatre ſortes de propoſitions, A. E. I. O. on demande maintenant quelle convenance ou diſconvenance elles ont enſemble, lorſqu'on fait du même ſujet & du même attribut diverſes ſortes de propoſitions. C'eſt ce qu'on appelle oppoſitions.

Et il eſt aiſé de voir que cette oppoſition ne peut être que de trois ſortes; quoique l'une des trois ſe ſubdiviſe en deux autres.

Car ſi elles ſont oppoſées en quantité & en qualité tout enſemble, comme A. O. & E. I. on les appelle contradictoires, comme

Tout homme eſt animal, *Quelque homme n'eſt pas animal : Nul homme n'eſt impeccable*, *Quelque homme eſt impeccable.*

Si elles different en quantité ſeulement, & qu'elles conviennent en qualité, comme A, I, & E, O, on les appelle ſubalternes, comme *Tout homme eſt animal : Quelque homme eſt animal : Nul homme n'eſt impeccable : Quelque homme n'eſt pas impeccable.*

Et ſi elles different en qualité, & qu'elles conviennent en quantité, alors elles ſont appellées *contraires* ou *ſubcontraires : contraires*, quand elles ſont univerſelles, comme *Tout homme eſt animal : Nul homme n'eſt animal.*

Subcontraires, quand elles ſont particulieres, comme *Quelque homme eſt animal*, *Quelque homme n'eſt pas animal.*

En regardant maintenant ces propoſitions oppoſées ſelon la verité ou fauſſeté, il eſt aiſé de juger,

1. Que les contradictoires ne ſont jamais ni vraies, ni fauſſes enſemble ; mais l'une eſt vraie, l'autre eſt fauſſe, & ſi l'une eſt fauſſe l'autre eſt vraie. Car s'il eſt vrai que tout homme ſoit animal, il ne peut pas être vrai que quelque homme n'eſt pas animal ; & ſi au contraire il eſt vrai que quelque homme n'eſt pas animal, il n'eſt donc pas vrai que tout homme ſoit animal. Cela eſt ſi clair qu'on ne pourroit que l'obſcurcir en l'expliquant davantage.

2. Les contraires ne peuvent jamais être vraies enſemble ; mais elles peuvent être toutes deux fauſſes. Elles ne peuvent être vraies, par-

parceque les contradictoires seroient vraies. Car s'il est vrai que tout homme soit animal, il est faux que quelque homme n'est pas animal, qui est la contradictoire, & par consequent encore plus faux que nul homme ne soit animal, qui est la contraire.

Mais la fausseté de l'une n'emporte pas la verité de l'autre. Car il peut être faux que tous les hommes soient justes, sans qu'il soit vrai pour cela que nul homme ne soit juste, puisqu'il peut y avoir des hommes justes, quoique tous ne soient pas justes.

3. Les subcontraires par une regle toute opposée à celle des contraires peuvent être vraies ensemble, comme ces deux ici; *Quelque homme est juste*, *Quelque homme n'est pas juste*, parceque la justice peut convenir à une partie des hommes, & ne convenir pas à l'autre; & ainsi l'affirmation & la negation ne regardent pas le même sujet, puisque *quelque homme* est pris pour une partie des hommes dans l'une des propositions, & pour une autre partie dans l'autre. Mais elles ne peuvent être toutes deux fausses, puisqu'autrement les contradictoires seroient toutes deux fausses. Car s'il étoit faux que quelque homme fût juste, il seroit donc vrai que nul homme n'est juste, qui est la contradictoire, & à plus forte raison que quelque homme n'est pas juste, qui est la subcontraire.

4. Pour les subalternes ce n'est pas une veritable opposition, puisque la particuliere est une suite de la générale. Car si tout homme est animal, quelque homme est animal:

Si

Si nul homme n'eſt ſinge, quelque homme n'eſt pas ſinge. C'eſtpourquoi la verité des univerſelles emporte celle des particulieres; mais la verité des particulieres n'emporte pas celle des univerſelles. Car il ne s'enſuit pas que parcequ'il eſt vrai que quelque homme eſt juſte, il ſoit vrai auſſi que tout homme eſt juſte. Et au contraire, la fauſſeté des particulieres emporte la fauſſeté des univerſelles. Car s'il eſt faux que quelque homme ſoit impeccable, il eſt encore plus faux que tout homme ſoit impeccable. Mais la fauſſeté des univerſelles n'emporte pas la fauſſeté des particulieres. Car quoiqu'il ſoit faux que tout homme ſoit juſte, il ne s'enſuit pas que ce ſoit une fauſſeté de dire que quelque homme eſt juſte. D'où il s'enſuit qu'il y a pluſieurs rencontres où ces propoſitions ſubalternes ſont toutes deux vraies, & d'autres où elles ſont toutes deux fauſſes.

Je ne dis rien de la reduction des propoſitions oppoſées en un même ſens, parceque cela eſt tout-à-fait inutile; & que les regles qu'on en donne ne ſont la plûpart vraies qu'en Latin.

CHAPITRE X.

Des Propoſitions ſimples & compoſées. Qu'il y en a de ſimples qui paroiſſent compoſées & qui ne le ſont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui ſont complexes par le ſujet ou par l'attribut.

Nous

NOus avons dit que toute propoſition doit avoir au moins un ſujet & un attribut; mais il ne s'enſuit pas de là qu'elle ne puiſſe avoir plus d'un ſujet & plus d'un attribut. Celles donc qui n'ont qu'un ſujet & qu'un attribut s'appellent *ſimples*, & celles qui ont plus d'un ſujet ou plus d'un attribut s'appellent *compoſées*, comme quand je dis; Les biens & les maux, la vie & la mort, la pauvreté & les richeſſes viennent du Seigneur; cet attribut, *venir du Seigneur*, eſt affirmé non d'un ſeul ſujet; mais de pluſieurs, ſavoir *des biens* & *des maux*, *&c.*

Mais avant que d'expliquer ces propoſitions compoſées, il faut remarquer qu'il y en a qui le paroiſſent, & qui ſont neanmoins ſimples. Car la ſimplicité d'une propoſition ſe prend de l'unité du ſujet & de l'attribut. Or il y a pluſieurs propoſitions qui n'ont proprement qu'un ſujet & qu'un attribut; mais dont le ſujet ou l'attribut eſt un terme complexe, qui enferme d'autres propoſitions qu'on peut appeller incidentes, qui ne font que partie du ſujet ou de l'attribut, y étant jointes par le pronom relatif, *qui*, *lequel*, dont le propre eſt de joindre enſemble pluſieurs propoſitions, enſorte qu'elles n'en compoſent toutes qu'une ſeule.

Ainſi quand JESUS-CHRIST dit: *Celui qui fera la volonté de mon Pere qui eſt dans le ciel, entrera dans le royaume des cieux*, le ſujet de cette propoſition contient deux propoſitions, puiſqu'il comprend deux verbes;

mais

mais comme ils ſont joints par des *qui*, ils ne ſont que partie du ſujet ; au-lieu que quand je dis, les biens & les maux viennent du Seigneur, il y a proprement deux ſujets, parceque j'affirme également de l'un & de l'autre, qu'ils viennent de Dieu.

Et la raiſon de cela eſt, que les propoſitions jointes à d'autres par des *qui*, ou ne ſont des propoſitions que fort imparfaitement, ſelon ce qui ſera dit plus bas ; ou ne ſont pas tant conſiderées comme des propoſitions que l'on faſſe alors, que comme des propoſitions qui ont été faites auparavant, & qu'alors on ne fait plus que concevoir, comme ſi c'étoient de ſimples idées. D'où vient qu'il eſt indifferent d'énoncer ces propoſitions incidentes par des noms adjectifs, ou par des participes ſans verbes & ſans *qui* ; ou avec des verbes & des *qui*. Car c'eſt la même choſe de dire : *Dieu inviſible a créé le monde viſible*, ou *Dieu qui eſt inviſible a créé le monde qui eſt viſible* : *Alexandre le plus genereux de tous les Rois a vaincu Darius*, ou *Alexandre qui a été le plus genereux de tous les Rois a vaincu Darius*. Et dans l'un & dans l'autre, mon but principal n'eſt pas d'affirmer que Dieu ſoit inviſible, ou qu'Alexandre ait été le plus genereux de tous les Rois ; mais ſuppoſant l'un & l'autre comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu conçu comme inviſible, qu'il a créé le monde viſible ; & d'Alexandre conçu comme le plus genereux de tous les Rois, qu'il a vaincu Darius.

Mais ſi je diſois : *Alexandre a été le plus gene-*

genereux de tous les Rois, & le vainqueur de Darius, il eſt viſible que j'affirmerois également d'Alexandre, & qu'il auroit été le plus genereux de tous les Rois, & qu'il auroit été le vainqueur de Darius. Et ainſi c'eſt avec raiſon qu'on appelle ces dernieres ſortes de propoſitions des propoſitions compoſées, au-lieu qu'on peut appeller les autres des propoſitions complexes.

Il faut remarquer, que ces propoſitions complexes peuvent être de deux ſortes. Car la complexion, pour parler ainſi, peut tomber ou ſur la matiere de la propoſition, c'eſt-à-dire, ſur le ſujet, ou ſur l'attribut, ou ſur tous les deux; ou bien ſur la forme ſeulement.

1. La complexion tombe ſur le ſujet quand le ſujet eſt un terme complexe, comme dans cette propoſition: *Tout homme qui ne craint rien eſt Roi*: *Rex eſt qui metuit nihil.*

Beatus ille qui procul negotiis,
Ut priſca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet ſuis,
Solutus omni fœnore.

Car le verbe *eſt* eſt ſous-entendu dans cette derniere propoſition, & *beatus* en eſt l'attribut, & tout le reſte le ſujet.

2. La complexion tombe ſur l'attribut, lorſque l'attribut eſt un terme complexe, comme, *La pieté eſt un bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adverſités.*

Sum pius Æneas famâ ſuper æthera notus.

Mais il faut particulierement remarquer ici que toutes les propoſitions compoſées de verbes

bes actifs & de leur regime, peuvent être appellées complexes, & qu'elles contiennent en quelque maniere deux propositions. Si je dis, par exemple, Brutus a tué un tyran, cela veut dire que Brutus a tué quelqu'un, & que celui qu'il a tué étoit tyran. D'où vient que cette proposition peut être contredite en deux manieres, ou en disant, Brutus n'a tué personne, ou en disant que celui qu'il a tué n'étoit pas tyran. Ce qu'il est très-important de remarquer, parceque lorsque ces sortes de propositions entrent en des argumens, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en supposant l'autre, ce qui oblige souvent pour reduire ces argumens dans la forme la plus naturelle, de changer l'actif en passif, afin que la partie qui est prouvée soit exprimée directement, comme nous remarquerons plus au long quand nous traiterons des argumens composés de ces propositions complexes.

3. Quelquefois la complexion tombe sur le sujet & sur l'attribut, l'un & l'autre étant un terme complexe; comme dans cette proposition : *Les grands qui oppriment les pauvres, seront punis de Dieu qui est le protecteur des opprimés*:

Ille ego qui quondam gracili modulatus avenâ
Carmen, & egressus sylvis vicina coëgi
Ut quamvis avido parerent arva colono
Gratum opus agricolis : At nunc horrentia Martis

Arma,

Arma, virumque cano, Trojæ, qui primus ab oris,
Italiam fato profugus Lavinaque venit littora.

Les trois premiers vers & la moitié du quatriéme composent le sujet de cette proposition: & le reste en compose l'attribut, & l'affirmation est enfermée dans le verbe *cano*.

Voilà les trois manieres selon lesquelles les propositions peuvent être complexes, quant à leur matiere, c'est-à-dire quant à leur sujet & à leur attribut.

CHAPITRE VI.

De la nature des propositions incidentes, qui sont partie des propositions complexes.

MAis avant que de parler des propositions dont la complexion tombe sur la forme, c'est-à-dire sur l'affirmation ou la negation, il y a plusieurs remarques importantes à faire sur la nature des propositions incidentes, qui font partie du sujet ou de l'attribut de celles qui sont complexes selon la matiere.

1. On a déja vu que ces propositions incidentes sont celles dont le sujet est le relatif *qui*, comme, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu*, ou *les hommes qui sont pieux*, ôtant le terme d'*hommes*, le reste est une proposition incidente.

Mais il se faut souvenir de ce qui a été dit dans le chap. 7. de la 1. Partie, que les additions

ditions des termes complexes ſont de deux ſortes, les unes qu'on peut appeller de ſimples explications, qui eſt lorſque l'addition ne change rien dans l'idée du terme, parceque ce qu'on y ajoûte lui convient généralement & dans toute ſon étendue, comme dans le premier exemple, *les hommes qui ſont crées pour connoître & pour aimer Dieu.*

Les autres qui ſe peuvent appeller des déterminations, parceque ce qu'on ajoûte à un terme ne convenant pas à ce terme dans toute ſon étendue, en reſtreint & en détermine la ſignification, comme dans le ſecond exemple, *les hommes qui ſon pieux.* Suivant cela on peut dire qu'il y a un *qui* explicatif, & un *qui* déterminatif.

Or quand le *qui* eſt explicatif, l'attribut de la propoſition incidente eſt affirmé du ſujet auquel le *qui* ſe rapporte, quoique ce ne ſoit qu'incidemment au regard de la propoſition totale, de ſorte qu'on peut ſubſtituer le ſujet même au *qui*, comme on peut voir dans le premier exemple: *Les hommes qui ont été crées pour connoître & pour aimer Dieu.* Car on peut dire: *Les hommes ont été crées pour connoître & pour aimer Dieu.*

Mais quand le *qui* eſt déterminatif, l'attribut de la propoſition incidente n'eſt point proprement affirmé du ſujet auquel le *qui* ſe rapporte. Car ſi après avoir dit, *les hommes qui ſont pieux ſont charitables*, on vouloit ſubſtituer le mot d'*hommes* au *qui*, en diſant, *les hommes ſont pieux*, la propoſition ſeroit fauſſe, parceque ce ſeroit affirmer le mot

mot de pieux des hommes comme hommes; mais en disant, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme ni des hommes en général, ni d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux; mais l'esprit joignant ensemble l'idée de *pieux* avec celle d'*hommes*, & en faisant une idée totale, juge que l'attribut de *charitables* convient à cette idée totale. Et ainsi tout le jugement qui est exprimé dans la proposition incidente, est seulement celui par lequel notre esprit juge que l'idée de *pieux* n'est pas incompatible avec celle d'*homme*, & qu'ainsi il peut les considerer comme jointes ensemble, & examiner ensuite ce qui leur convient selon cette union.

Il y a souvent des termes qui sont doublement & triplement complexes, étant composés de plusieurs parties dont chacune à part est complexe; & ainsi il s'y peut rencontrer diverses propositions incidentes & de diverse espece, le *qui* de l'une étant determinatif, & le *qui* de l'autre explicatif. C'est ce qu'on verra mieux par cet exemple: *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, laquelle a été enseignée par Epicure, est indigne d'un Philosophe.* Cette proposition a pour attribut, *indigne d'un Philosophe*, & tout le reste pour sujet, & ainsi ce sujet est un terme complexe qui enferme deux propositions incidentes: la premiere est, *qui met le souverain bien dans la volupté du corps*: le *qui* dans cette proposition incidente est déterminatif; car il détermine le mot de doctrine qui est général, à celle qui affirme que

le

le ſouverain bien de l'homme eſt dans la volupté du corps : d'où vient qu'on ne pourroit ſans abſurdité ſubſtituer au *qui* le mot de doctrine, en diſant ; *la doctrine met le ſouverain bien dans la volupté du corps.* La ſeconde propoſition incidente eſt, *qui a été enſeignée par Epicure*, & le ſujet auquel ce *qui* ſe rapporte, eſt tout le terme complexe, *la doctrine qui met le ſouverain bien dans la volupté du corps*, qui marque une doctrine ſinguliere & individuelle, capable de divers accidens, comme d'être ſoûtenue par diverſes perſonnes ; quoiqu'elle ſoit déterminée en elle-même à être toûjours priſe de la même ſorte, au-moins dans ce point précis, ſelon lequel on l'entend. Et c'eſtpourquoi le *qui* de la ſeconde propoſition incidente, *qui a été enſeignée par Epicure*, n'eſt point déterminatif, mais ſeulement explicatif ; d'où vient qu'on peut ſubſtituer le ſujet auquel ce *qui* ſe rapporte en la place du *qui*, en diſant ; *la doctrine qui met le ſouverain bien dans la volupté du corps, a été enſeignée par Epicure.*

3. La derniere remarque eſt, que pour juger de la nature de ces propoſitions, & pour ſavoir ſi le *qui* eſt déterminatif ou explicatif, il faut ſouvent avoir plus d'égard au ſens & à l'intention de celui qui parle, qu'à la ſeule expreſſion.

Car il y a ſouvent des termes complexes qui paroiſſent incomplexes, ou qui paroiſſent moins complexes qu'ils ne le ſont en effet : parcequ'une partie de ce qu'ils enferment dans

dans l'esprit de celui qui parle est sous-entendu & non exprimé, selon ce qui a été dit dans le chap. 7. de la 1. Partie, où l'on a fait voir qu'il n'y avoit rien de plus ordinaire dans les discours des hommes, que de marquer des choses singulieres par des noms communs ; parceque les circonstances du discours font assez voir, qu'on joint à cette idée commune qui répond à ce mot, une idée singuliere & distincte, qui le détermine à ne signifier qu'une seule & unique chose.

J'ai dit que cela se reconnoissoit d'ordinaire par les circonstances, comme dans la bouche des François, le mot de *Roi* signifie Louïs XIV. Mais voici encore une regle qui peut servir à faire juger quand un terme commun demeure dans son idée générale, ou quand il est déterminé par une idée distincte & particuliere, quoique non exprimée.

Quand il y a une absurdité manifeste à lier un attribut avec un sujet demeurant dans son idée générale, on doit croire que celui qui fait cette proposition n'a pas laissé ce sujet dans son idée générale. Ainsi si j'entens dire à un homme: *Rex hoc mihi imperavit, le Roi m'a commandé telle chose*, je suis assûré qu'il n'a point laissé le mot de Roi dans son idée générale, car le Roi en général ne fait point de commandement particulier.

Si un homme m'avoit dit: *La Gazette de Bruxelles du 14. de Janvier 1662. touchant ce qui se passe à Paris, est fausse*, je serois assûré qu'il auroit quelque chose dans l'esprit

de plus que ce qui ſeroit ſignifié par ces termes : parceque tout cela n'eſt point capable de faire juger ſi cette Gazette eſt vraie ou fauſſe ; & qu'ainſi il faudroit qu'il eût conçu une nouvelle diſtincte & particuliere, laquelle il jugeât contraire à la verité ; comme ſi cette Gazette avoit dit, *que le Roi a fait cent Chevaliers de l'Ordre du Saint-Eſprit.*

De même dans les jugemens que l'on fait des opinions des Philoſophes, quand on dit que la doctrine d'un tel Philoſophe eſt fauſſe, ſans exprimer diſtinctement quelle eſt cette doctrine, comme *que la doctrine de Lucrece touchant la nature de notre ame eſt fauſſe*, il faut neceſſairement que dans ces ſortes de jugemens ceux qui les font conçoivent une opinion diſtincte & particuliere ſous le mot général de doctrine d'un tel Philoſophe, parce que la qualité de fauſſe ne peut pas convenir à une doctrine comme étant d'un tel Auteur ; mais ſeulement comme étant une telle opinion en particulier, contraire à la verité. Et ainſi ces ſortes de propoſitions ſe reſolvent neceſſairement en celles-ci : *Une telle opinion qui a été enſeignée par un tel Auteur, eſt fauſſe* : *L'opinion que notre ame ſoit compoſée d'atomes, qui a été enſeignée par Lucrece, eſt fauſſe.* De ſorte que ces jugemens enferment toûjours deux affirmations, lors même qu'elles ne ſont pas diſtinctement exprimées : L'une principale qui regarde la verité en elle-même, qui eſt, que c'eſt une grande erreur de vouloir que notre ame ſoit compoſée d'atomes : l'autre incidente, qui

ne

ne regarde qu'un point d'hiſtoire, qui eſt, que cette erreur a été enſeignée par Lucrece.

CHAPITRE VII.

De la fauſſeté qui ſe peut trouver dans les termes complexes, & dans les propoſitions incidentes.

CE que nous venons de dire peut ſervir à reſoudre une queſtion célébre, qui eſt de ſavoir ſi la fauſſeté ne ſe peut trouver que dans les propoſitions, & s'il n'y en a point dans les idées & dans les ſimples termes.

Je parle de la fauſſeté plûtôt que de la verité, parcequ'il y a une verité qui eſt dans les choſes par rapport à l'eſprit de Dieu, ſoit que les hommes y penſent, ou n'y penſent pas; mais il ne peut y avoir de fauſſeté que par rapport à l'eſprit de l'homme, ou à quelque autre eſprit ſujet à erreur, qui juge fauſſement qu'une choſe eſt ce qu'elle n'eſt pas.

On demande donc ſi cette fauſſeté ne ſe rencontre que dans les propoſitions, & dans les jugemens.

On répond ordinairement que non, ce qui eſt vrai en un ſens; mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait quelquefois de la fauſſeté, non dans les idées ſimples; mais dans les termes complexes; parcequ'il ſuffit pour cela qu'il y ait quelque jugement, & quelque affirmation ou expreſſe ou virtuelle.

C'eſt ce que nous verrons mieux en conſide-

siderant en particulier les deux sortes de termes complexes, l'un dont le *qui* est explicatif, l'autre dont il est déterminatif.

Dans la premiere sorte de termes complexes il ne faut pas s'étonner s'il peut y avoir de la fausseté; parceque l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte, *Alexandre qui est fils de Philippe*, j'affirme, quoi qu'incidemment, le fils de Philippe d'Alexandre, & par consequent il y a en cela de la fausseté, si cela n'est pas.

Mais il faut remarquer deux ou trois choses importantes. 1. Que la fausseté de la proposition incidente n'empêche pas pour l'ordinaire la verité de la proposition principale: Par exemple, *Alexandre qui a été fils de Philippe, a vaincu les Perses*, cette proposition doit passer pour vraie, quand Alexandre ne seroit pas fils de Philippe, parceque l'affirmation de la proposition principale ne tombe que sur Alexandre, & ce qu'on y a joint incidemment, quoique faux, n'empêche point qu'il ne soit vrai qu'Alexandre a vaincu les Perses.

Que si neanmoins l'attribut de la proposition principale avoit rapport à la proposition incidente, comme si disois, *Alexandre fils de Philippe étoit petit-fils d'Amintas*, ce seroit alors seulement que la fausseté de la proposition incidente rendroit fausse la proposition principale.

2. Les titres qui se donnent communément à certaines dignités, se peuvent donner à tous

tous ceux qui poſſedent cette dignité, quoique ce qui eſt ſignifié par ce titre ne leur convienne en aucune ſorte. Ainſi parcequ'autrefois le titre de *ſaint*, & de *très-ſaint* ſe donnoit à tous les Evêques, on voit que les Evêques Catholiques dans la Conference de Carthage ne faiſoient point de difficulté de donner ce nom aux Evêques Donatiſtes, *ſanctiſſimus Petilianus dixit*, quoiqu'ils ſuſſent bien qu'il ne pouvoit pas y avoir de veritable ſainteté dans un Evêque ſchiſmatique. Nous voyons auſſi que ſaint Paul dans les Actes donne le titre de *très-bon*, ou *très-excellent* à Feſtus Gouverneur de Judée, parceque c'étoit le titre qu'on donnoit d'ordinaire à ces Gouverneurs.

3. Il n'en eſt pas de même quand une perſonne eſt l'auteur d'un titre qu'il donne à un autre, & qu'il le lui donne parlant de lui-même non ſelon l'opinion des autres, ou ſelon l'erreur populaire; car on lui peut alors imputer avec raiſon la fauſſeté de ces propoſitions. Ainſi quand un homme dit: *Ariſtote qui eſt le Prince des Philoſophes*, ou ſimplement, *le Prince des Philoſophes* a cru que l'origine des nerfs étoit dans le cœur, on n'auroit pas droit de lui dire que cela eſt faux, parce qu'Ariſtote n'eſt pas le plus excellent des Philoſophes; car il ſuffit qu'il ait ſuivi en cela l'opinion commune, quoique fauſſe. Mais ſi un homme diſoit: *M. Gaſſendi, qui eſt le plus habile des Philoſophes, croit qu'il y a du vuide dans la nature*, on auroit ſujet de diſputer à cette perſonne la qualité qu'il

voudroit donner à M. Gaſſendi, & de le rendre reſponſable de la fauſſeté qu'on pourroit prétendre ſe trouver dans cette propoſition incidente. L'on peut donc être accuſé de fauſſeté en donnant à la même perſonne un titre qui ne lui convient pas, & n'en être pas accuſé en lui en donnant un autre qui lui convient encore moins dans la verité. Par exemple, *le Pape Jean XII. n'étoit ni ſaint, ni chaſte, ni pieux:* comme Baronius le reconnoît; & cependant ceux qui l'appelloient *très-ſaint* ne pouvoient être repris de menſonge, & ceux qui l'euſſent appellé *très-chaſte* ou *très-pieux*, euſſent été de fort grands menteurs, quoiqu'ils ne l'euſſent fait que par des propoſitions incidentes, comme s'ils euſſent dit, *Jean XII. très-chaſte Pontife a ordonné telle choſe.*

Voilà pour ce qui eſt des premieres ſortes de propoſitions incidentes, dont le *qui* eſt explicatif: quant aux autres dont le *qui* eſt déterminatif, comme, *Les hommes qui ſont pieux, les Rois qui aiment leurs peuples*, il eſt certain que pour l'ordinaire elles ne ſont pas ſuſceptibles de fauſſeté; parceque l'attribut de la propoſition incidente n'y eſt pas affirmé du ſujet, auquel le *qui* ſe rapporte. Car ſi on dit, par exemple, *que les Juges qui ne font jamais rien par prieres & par faveur, ſont dignes de louanges*, on ne dit pas pour cela qu'il y ait aucun Juge ſur la terre qui ſoit dans cette perfection. Neanmoins je croi qu'il y a toûjours dans ces propoſitions une affirmation tacite & virtuelle, non de la con-

ve-

venance actuelle de l'attribut au sujet auquel le *qui* se rapporte ; mais de la convenance possible. Et si on se trompe en cela, je croi qu'on a raison de trouver qu'il y auroit de la fausseté dans ces propositions incidentes ; comme si on disoit, *Les esprits qui sont quarrés, sont plus solides que ceux qui sont ronds*, l'idée de *quarré* & de *rond* étant incompatible avec l'idée d'*esprit* pris pour le principe de la pensée, j'estime que ces propositions incidentes devroient passer pour fausses.

Et l'on peut même dire que c'est de là que naissent la plûpart de nos erreurs. Car ayant l'idée d'une chose, nous y joignons souvent une autre idée incompatible, quoique par erreur nous l'ayons crue compatible, ce qui fait que nous attribuons à cette même idée ce qui ne lui peut convenir.

Ainsi trouvant en nous-mêmes deux idées, celle de la substance qui pense, & celle de la substance étendue, il arrive souvent que lorsque nous considerons notre ame qui est la substance qui pense, nous y mêlons insensiblement quelque chose de l'idée de la substance étendue, comme quand nous nous imaginons qu'il faut que notre ame remplisse un lieu ainsi que le remplit un corps ; & qu'elle ne seroit point, si elle n'étoit nulle part, qui sont des choses qui ne conviennent qu'au corps. Et c'est de là qu'est née l'erreur impie de ceux qui croyent l'ame mortelle. On peut voir un excellent discours de saint Augustin sur ce sujet, dans le livre 10. de la Trinité, où il montre qu'il n'y a rien

de plus facile à connoître que la nature de notre ame; mais que ce qui brouille les hommes, eſt que la voulant connoître, ils ne ſe contentent pas de ce qu'ils en connoiſſent ſans peine, qui eſt que c'eſt une ſubſtance qui penſe, qui veut, qui doute, qui ſait; mais ils joignent à ce qu'elle eſt ce qu'elle n'eſt pas, ſe la voulant imaginer ſous quelques-uns de ces fantômes ſous leſquels ils ont accoûtumé de concevoir les choſes corporelles.

Quand d'autre part nous conſiderons les corps, nous avons bien de la peine à nous empêcher d'y mêler quelque choſe de l'idée de la ſubſtance qui penſe, ce qui nous fait dire des corps peſans, qu'ils veulent aller au centre; des plantes, qu'elles cherchent les alimens qui leur ſont propres; des criſes d'une maladie, que c'eſt la nature qui s'eſt voulu décharger de ce qui lui nuiſoit; & de mille autres choſes, ſur-tout dans nos corps, que la nature veut faire ceci ou cela, quoique nous ſoyons bien aſſûrés que nous ne l'avons point voulu, n'y ayant penſé en aucune ſorte, & qu'il ſoit ridicule de s'imaginer qu'il y ait en nous quelque autre choſe que nous-mêmes qui connoiſſe ce qui nous eſt propre ou nuiſible, qui cherche l'un & qui fuye l'autre.

Je croi que c'eſt encore à ce mélange d'idées incompatibles qu'on doit attribuer tous les murmures que les hommes font contre Dieu. Car il ſeroit impoſſible de murmurer contre Dieu, ſi on le concevoit veritablement ſelon ce qu'il eſt, tout-puiſſant, tout ſage, &

tout

tout bon. Mais les méchans le concevant comme tout-puiſſant & comme le maître ſouverain de tout le monde, lui attribuent tous les malheurs qui leur arrivent, en quoi ils ont raiſon; & parcequ'en même temps ils le conçoivent cruel & injuſte, ce qui eſt incompatible avec ſa bonté, ils s'emportent contre lui, comme s'il avoit eu tort de leur envoyer les maux qu'ils ſouffrent.

CHAPITRE VIII.

Des Propoſitions complexes ſelon l'affirmation ou la negation; & d'une eſpece de ces ſortes de propoſitions que les Philoſophes appellent modales.

OUtre les propoſitions dont le ſujet ou l'attribut eſt un terme complexe, il y en a d'autres qui ſont complexes, parcequ'il y a des termes ou des propoſitions incidentes qui ne regardent que la forme de la propoſition, c'eſt-à-dire l'affirmation ou la negation qui eſt exprimée par le verbe, comme ſi je dis: *je ſoûtiens que la terre eſt ronde*; *je ſoûtiens* n'eſt qu'une propoſition incidente, qui doit faire partie de quelque choſe dans la propoſition principale; & cependant il eſt viſible qu'elle ne fait partie ni du ſujet ni de l'attribut: car cela n'y change rien du-tout, & ils ſeroient conçus entierement de la même ſorte ſi je diſois ſimplement, *la terre eſt ron-*

de. Et ainſi cela ne tombe que ſur l'affirmation qui eſt exprimée en deux manieres: l'une à l'ordinaire par le verbe *eſt* : *la terre eſt ronde*, & l'autre plus expreſſément par le verbe *je ſoûtiens.*

C'eſt de même quand on dit: *Je nie*; *il eſt vrai*; *il n'eſt pas vrai*; on qu'on ajoûte dans une propoſition, ce qui en appuie la verité, comme quand je dis: *Les raiſons d'Aſtronomie nous convainquent que le Soleil eſt beaucoup plus grand que la terre.* Car cette premiere partie n'eſt que l'appui de l'affirmation.

Neanmoins il eſt important de remarquer qu'il y a de ces ſortes de propoſitions qui ſont ambigues, & qui peuvent être priſes differemment ſelon le deſſein de celui qui les prononce, comme ſi je dis: *Tous les Philoſophes nous aſſûrent que les choſes peſantes tombent d'elles-mêmes en bas*; ſi mon deſſein eſt de montrer que les choſes peſantes tombent d'elles-mêmes en bas, la premiere partie de cette propoſition ne ſera qu'incidente, & ne fera qu'appuyer l'affirmation de la derniere partie. Mais ſi au-contraire je n'ai deſſein que de rapporter cette opinion des Philoſophes, ſans que moi-même je l'approuve, alors la premiere partie ſera la propoſition principale, & la derniere ſera ſeulement une partie de l'attribut. Car ce que j'affirmerai ne ſera pas que les choſes peſantes tombent d'elles-mêmes; mais ſeulement que tous les Philoſophes l'aſſûrent. Et il eſt aiſé de voir que ces deux differentes manieres de prendre

dre cette même proposition, la changent tellement, que ce sont deux differentes propositions, & qui ont des sens tout differens. Mais il est souvent aisé de juger par la suite, auquel de ces deux sens on la prend. Car, par exemple, si après avoir fait cette proposition, j'ajoûtois: *Or les pierres sont pesantes; donc elles tombent en bas d'elles mêmes*; il seroit visible que je l'aurois prise au premier sens, & que la premiere partie ne seroit qu'incidente. Mais si au-contraire je concluois ainsi; *Or cela est une erreur, & par consequent il se peut faire qu'une erreur soit enseignée par tous les Philosophes*, il seroit manifeste que je l'aurois prise dans le second sens, c'est-à-dire que la premiere partie seroit la proposition principale, & que la seconde seroit partie seulement de l'attribut.

De ces propositions complexes, où la complexions tombe sur le verbe, & non sur le sujet ni sur l'attribut, les Philosophes ont particulierement remarqué celles qu'ils ont appellées *modales*, parceque l'affirmation ou la negation y est modifiée par l'un de ces quatre modes, *possible*, *contingent*, *impossible*, *neceſſaire*. Et parceque chaque mode peut être affirmé ou nié, comme, *il est impossible*, *il n'est pas impossible*, & en l'une & en l'autre façon être joint avec une proposition affirmative ou negative, que *la terre est ronde*, que *la terre n'est pas ronde*, chaque mode peut avoir quatre propositions, & les quatre ensemble seize, qu'ils ont marquées par ces quatre mots: PURPUREA, ILIACE, A-

MABIMUS, EDENTULI; dont voici tout le myſtere. Chaque ſyllabe marque un des quatre modes:

La 1. poſſible:
La 2. contingente:
La 3. impoſſible:
La 4. neceſſaire.

Et la voyelle qui ſe trouve dans chaque ſyllabe, qui eſt ou A, ou E, ou I, ou V, marque ſi le mode doit être affirmé ou nié, & ſi la propoſition qu'ils appellent *dictum*, doit être affirmée ou niée, en cette maniere:

A. L'affirmation du mode, & l'affirmation de la propoſition.
E. L'affirmation du mode, & la negation de la propoſition.
I. La negation du mode, & l'affirmation de la propoſition.
V. La negation du mode, & la negation de la propoſition.

Ce ſeroit perdre le temps que d'en apporter des exemples, qui ſont faciles à trouver. Il faut ſeulement obſerver que PURPUREA répond à l'A des propoſitions incomplexes: ILIACE à E: AMABIMUS à I: EDENTULI à V, & qu'ainſi ſi on veut que les exemples ſoient vrais, il faut, ayant pris un ſujet, prendre pour *Purpurea* un attribut qui en puiſſe être univerſellement affirmé: pour *Iliace* qui en puiſſe être univerſellement nié; pour *Amabimus* qui en puiſſe être affirmé particulierement; & pour *Edentuli* qui en puiſſe être nié particulierement.

Mais

Mais quelque attribut qu'on prenne, il eſt toûjours vrai que toutes les quatre propoſitions d'un même mot n'ont que le même ſens, de ſorte que l'une étant vraie, toutes les autres le ſont auſſi.

CHAPITRE IX.

Des diverſes ſortes de Propoſitions compoſées.

NOus avons déja dit que les propoſitions compoſées ſont celles qui ont ou un double ſujet, ou un double attribut. Or il y en a de deux ſortes : les unes où la compoſition eſt expreſſément marquée & les autres où elle eſt plus cachée, & que les Logiciens pour cette raiſon appellent *exponibiles*, qui ont beſoin d'être expoſées ou expliquées.

On peut reduire celles de la premiere ſorte à ſix eſpeces : Les copulatives & les disjonctives : les conditionnelles, & les cauſales : les relatives, & les diſcretives.

DES COPULATIVES.

On appelle copulatives celles qui enferment ou pluſieurs ſujets ou pluſieurs attributs joints par une conjonction affirmative ou negative, c'eſt à dire *&* ou *ni* : Car *ni* fait la même choſe que *&* en ces ſortes de propoſitions, puiſque le *ni* ſignifie *&* avec une negation qui tombe ſur le verbe, & non ſur l'union des deux mots qu'il joint, com-

me ſi je dis, *que la Science & les richeſſes ne rendent pas un homme heureux*, j'unis autant la Science aux richeſſes ; en aſſûrant de l'une & de l'autre, qu'elles ne rendent pas un homme heureux, que ſi je diſois, que la Science & les richeſſes rendent un homme vain.

On peut diſtinguer de trois ſortes de ces propoſitions.

1. Quand elles ont pluſieurs ſujets.

Mors & vita in manibus linguæ.

La mort & la vie ſont en la puiſſance de la langue.

2. Quand elles ont pluſieurs attributs.

Auream quiſquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obſoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Regibus aula.

Celui qui aime la mediocrité qui eſt ſi eſtimable en toutes choſes, n'eſt logé ni mal proprement ni ſuperbement.

Sperat infauſtis, metuit ſecundis
Alteram ſortem, beuè præparatum
Pectus.

Un eſprit bien fait eſpere une bonne fortune dans la mauvaiſe, & en craint une mauvaiſe dans la bonne.

3. Quand elles ont pluſieurs ſujets & pluſieurs attributs.

Non domus & fundus, non æris acervus & auri,
Ægroto Domini deduxit corpore febres,
Non animo curas.

Ni les maiſons, ni les terres, ni les plus grands

grands amas d'or & d'argent ne peuvent ni chaſſer la fiévre du corps de celui qui les poſſede, ni délivrer ſon eſprit d'inquietude & de chagrin.

La verité de ces propoſitions dépend de la verité de toutes les deux parties : Ainſi ſi je dis, la foi & la bonne vie ſont neceſſaires au ſalut; cela eſt vrai, parceque l'un & l'autre y eſt neceſſaire ; mais ſi je diſois, la bonne vie & les richeſſes ſont neceſſaires au ſalut, cette propoſition ſeroit fauſſe, quoique la bonne vie y ſoit neceſſaire, parceque les richeſſes n'y ſont pas neceſſaires.

Les propoſitions qui ſont conſiderées comme negatives & contradictoires à l'égard des copulatives, & de toutes les autres compoſées, ne ſont pas toutes celles où il ſe rencontre des negations; mais ſeulement celles où la negation tombe ſur la conjonction, ce qui ſe fait en diverſes manieres, comme en mettant le *non* à la tête de la propoſition. *Non enim amas, & deſeris*, dit ſaint Auguſtin, c'eſt-à-dire, il ne faut pas croire, que vous aimiez une perſonne, & que vous l'abandonniez.

Car c'eſt encore en cette maniere qu'on rend une propoſition contradictoire à la copulative, en niant expreſſément la conjonction; comme lorſqu'on dit, qu'il ne ſe peut pas faire, qu'une choſe ſoit en même temps cela, & cela:

Qu'on ne peut pas être amoureux & ſage,

Amare & ſapere vix Deo conceditur:

Que

Que l'amour & la majeſté ne s'accordent point enſemble,
Non benè conveniunt, nec in una ſede morantur
Majeſtas & amor.

DISJONCTIVES.

Les disjonctives ſont de grand uſage, & ce ſont celles où entre la conjonction disjonctive *vel*, *ou*.

L'amitié, ou trouve les amis égaux, ou les rend égaux:
Amicitia pares aut accipit, aut facit.

Une femme aime ou hait: il n'y a point de milieu:
Aut amat aut odit mulier, nihil eſt tertium.

Celui qui vit dans une entiere ſolitude eſt une bête ou un Ange (dit Ariſtote.)

Les hommes ne ſe remuent que par l'interêt ou par la crainte.

La Terre tourne alentour du Soleil, ou le Soleil alentour de la Terre.

Toute action faite avec jugement eſt bonne ou mauvaiſe.

La verité de ces propoſitions dépend de l'oppoſition neceſſaire des parties, qui ne doivent point ſouffrir de milieu. Mais comme il faut qu'elles n'en puiſſent ſouffrir du tout pour être neceſſairement vraies, il ſuffit qu'elles n'en ſouffrent point ordinairement pour être conſiderées comme moralement vraies. C'eſt pourquoi il eſt abſolument vrai qu'une action faite avec jugement eſt bonne ou mauvaiſe, les Theologiens faiſant voir qu'il n'y en

en a point en particulier qui ſoit indifferente; mais quand on dit, que les hommes ne ſe remuent que par l'interêt ou par la crainte, cela n'eſt pas vrai abſolument, puiſqu'il y en a quelques uns qui ne ſe remuent ni par l'une ni par l'autre de ces paſſions; mais par la conſideration de leur devoir; & ainſi toute la verité qui y peut être, eſt que ce ſont les deux reſſorts, qui remuent la plûpart des hommes.

Les propoſitions contradictoires aux disjonctives, ſont celles où on nie la verité de la disjonction: ce qu'on fait en Latin, comme en toutes les autres propoſitions compoſées, en mettant la negation à la tête: *Non omnis actio eſt bona vel mala*: Et en François: *Il n'eſt pas vrai que toute action ſoit bonne ou mauvaiſe.*

CONDITIONNELLES.

Les conditionnelles ſont celles qui ont deux parties liées par la condition *ſi*, dont la premiere, qui eſt celle où eſt la condition, s'appelle l'antecedent. & l'autre le conſequent: *ſi l'ame eſt ſpirituelle*, c'eſt l'antecedent, *elle eſt immortelle*, c'eſt le conſequent.

Cette conſequence eſt quelquefois médiate & quelquefois immédiate; elle n'eſt que médiate, quand il n'y a rien dans les termes de l'une & de l'autre partie qui les lie enſemble, comme ſi je dis:

Si la Terre eſt immobile, le Soleil tourne.
Si Dieu eſt juſte, les méchans ſeront punis.
Ces conſequences ſont fort bonnes; mais el-

elles ne ſont pas immediates, parceque les deux parties n'ayant pas de terme commun, elles ne ſe lient que par ce qu'on a dans l'eſprit, & qui n'eſt pas exprimé. Que la Terre & le Soleil ſe trouvant ſans ceſſe en des ſituations differentes l'une à l'égard de l'autre, il faut neceſſairement, que ſi l'une eſt immobile, l'autre ſe remue.

Quand la conſequence eſt immédiate, il faut pour l'ordinaire,

1. Ou que les deux parties ayent un même ſujet:

Si la mort eſt un paſſage à une vie plus heureuſe, Elle eſt deſirable.

Si vous avez manqué à nourrir les pauvres, Vous les avez tués.

Si non paviſti, occidiſti.

2. Ou qu'elles ayent le même attribut:

Si toutes les épreuves de Dieu nous doivent être cheres,

Les maladies nous le doivent être.

3. Ou que l'attribut de la premiere partie ſoit le ſujet de la ſeconde:

Si la patience eſt une vertu,

Il y a des vertus penibles.

4. Ou enfin que le ſujet de la premiere prrtie ſoit l'attribut de la ſeconde, ce qui ne peut être que quand cette ſeconde partie eſt negative:

Si tous les vrais Chrétiens vivent ſelon l'Evangile,

Il n'y a gueres de vrais Chrétiens.

On ne regarde pour la verité de ces propoſitions que la verité de la conſequence; car

car quoique l'une & l'autre partie fût fausse, si neanmoins la conſequence de l'une à l'autre eſt bonne, la propoſition entant que conditionnelle eſt vraie; comme,

Si la volonté de la creature eſt capable d'empêcher que la volonté abſolue de Dieu ne s'accompliſſe,

Dieu n'eſt pas tout-puiſſant.

Les propoſitions conſiderées comme negatives & contradictoires aux conditionelles ſont celles-là ſeulement, dans leſquelles la condition eſt niée; ce qui ſe fait en Latin, en mettant une negation à la tête:

Non ſi miſerum fortuna Sinonem
Finxit, vanum etiam mendacemque improba finget.

Mais en François on exprime ces contradictoires par *quoique* & une negation,

Si vous mangez du fruit défendu vous mourrez.

Quoique vous mangiez du fruit défendu, vous ne mourrez pas.

Ou bien par *Il n'eſt pas vrai.*

Il n'eſt pas vrai que ſi vous mangez du fruit défendu vous mourrez.

DES CAUSALES.

Les cauſales ſont celles qui contiennent deux propoſitions liées par un mot de cauſe, *quia, parceque*, ou *ut, afin que.*

Malheur aux Riches, parcequ'ils ont leur conſolation en ce monde:

Les méchans ſons élevés, afin que tombans de plus haut, leur chûte en ſoit plus grande:

Tolluntur in altum,

Ut lapsu graviore ruant.

Ils le peuvent, parcequ'ils croient le pouvoir,

Possunt quia posse videntur.

Un tel Prince a été malheureux, parcequ'il étoit né sous une telle constellation.

On peut aussi reduire à ces sortes de propositions, celles qu'on appelle, *reduplicatives*,

L'homme entant qu'homme est raisonnable.
Les Rois entant que Rois ne dépendent que de Dieu seul.

Il est necessaire pour la verité de ces propositions, que l'une des parties soit cause de l'autre: ce qui fait aussi qu'il faut que l'une & l'autre soit vraie; car ce qui est faux n'est point cause, & n'a point de cause; mais l'une & l'autre partie peut être vraie, & la cause fausse être fausse, parcequ'il suffit pour cela, que l'une des parties ne soit pas cause de l'autre: Ainsi un Prince peut avoir été malheureux, & être né sous une telle constellation, qu'il ne laisseroit pas d'être faux, qu'il ait été malheureux, pour être né sous cette constellation.

C'est pourquoi c'est en cela proprement que consistent les contradictoires de ces propositions, quand on nie qu'une chose soit cause de l'autre: *Non ideo infœlix, quia sub hoc natus fidere.*

LES RELATIVES.

Les relatives sont celles qui renferment quelque comparaison, & quelque rapport:

Où est le tresor, là est le cœur:

Tel-

Telle eſt la vie, telle eſt la mort:
Tanti es, quantum habeas.

On eſt eſtimé dans le monde à proportion de ſon bien.

La verité dépend de la juſteſſe du rapport: Et on les contredit en niant le rapport.

Il n'eſt pas vrai que telle eſt la vie, telle eſt la mort.

Il n'eſt pas vrai qu'on ſoit eſtimé dans le monde à proportion de ſon bien.

LES DISCRETIVES.

Ce ſont celles où l'on fait des jugemens differens, en marquant cette difference par les particules *ſed* mais, *tamen* neanmoins, ou autres ſemblables exprimées ou ſous-entendues.

Fortuna opes auferre, non animum poteſt, La fortune peut ôter le bien; mais elle ne peut ôter le cœur.

Et mihi res, non me rebus ſubmittere conor. Je tâche de me mettre au deſſus des choſes, & non pas d'y être aſſervi.

Cœlum non animum mutant qui trans mare currunt: Ceux qui paſſent les mers ne changent que de païs, & non pas d'eſprit.

La verité de cette ſorte de propoſition dépend de la verité de toutes les deux parties, & de la ſéparation qu'on y met. Car quoique les deux parties fuſſent vraies, une propoſition de cette ſorte ſeroit ridicule, s'il n'y avoit point entr'elles d'oppoſition; comme ſi je diſois:

Judas étoit un larron, & neanmoins il ne

put

put souffrir que la Madeleine répandit ses parfums sur JESUS-CHRIST.

Il peut y avoir plusieurs contradictoires d'une proposition de cette sorte, comme si on disoit:

Ce n'est pas des richesses, mais de la Science que dépend le bonheur.

On peut contredire cette proposition en toutes ces manieres.

Le bonheur dépend des richesses, & non pas de la Science.

Le bonheur ne dépend ni des richesses, ni de la Science.

Le bonheur dépend des richesses & de la Science.

Ainsi l'on voit que les copulatives sont contradictoires des discretives. Car ces deux dernieres propositions sont copulatives.

CHAPITRE X.

Des Propositions composées dans le sens.

IL y a d'autres propositions composées, dont la composition est plus cachée, & on les peut reduire à ces quatre sortes. 1. Exclusives. 2. Exceptives. 3. Comparatives. 4. Inceptives ou Desitives.

1. DES EXCLUSIVES.

On appelle exclusives celles qui marquent qu'un attribut convient à un sujet, & qu'il ne convient qu'à ce seul sujet, ce qui est marquer

quer qu'il ne convient pas à d'autres : d'où il s'enſuit qu'elles enferment deux jugemens differens, & que par conſequent elles ſont compoſées dans le ſens. C'eſt ce qu'on exprime par le mot *ſeul*, ou autre ſemblable. Ou en François *il n'y a*. Il n'y a que Dieu ſeul aimable pour lui-même.

Deus ſolus fruendus, reliqua utenda.

C'eſt-à-dire, nous devons aimer Dieu pour lui-même, & n'aimer les autres choſes que pour Dieu.

Quas dederis ſolas ſemper habebis opes. Les ſeules richeſſes qui vous demeureront toûjours ſeront celles que vous aurez données liberalement :

Nobilitas ſola eſt atque unica virtus :

La vertu fait la nobleſſe, & toute autre choſe ne rend point vraiment noble.

Hoc unum ſcio quod nihil ſcio, diſoient les Academiciens.

Il eſt certain qu'il n'y a rien de certain, & il n'y a qu'obſcurité & incertitude en toute autre choſe.

Lucain parlant des Druïdes, fait cette propoſition disjonctive compoſée de deux excluſives.

Solis noſſe Deos, & cæli numina vobis,
Aut ſolis neſcire datum eſt.

Ou vous connoiſſez les Dieux, quoique tous les autres les ignorent :

Ou vous les ignorez, quoique tous les autres les connoiſſent.

Ces propoſitions ſe contrediſent en trois manieres. Car, 1. on peut nier que ce qui eſt

eſt dit convenir à un ſeul ſujet, lui convient en aucune ſorte.

2. On peut ſoûtenir que cela convient à autre choſe.

3. On peut ſoûtenir l'un & l'autre.

Ainſi contre cette ſentence, *la ſeule vertu eſt la vraie nobleſſe*, on peut dire:

1. Que la vertu ne rend point noble.

2. Que la naiſſance rend noble auſſi-bien que la vertu.

3. Que la naiſſance rend noble, & non la vertu.

Ainſi cette maxime des Academiciens: *Que cela eſt certain qu'il n'y a rien de certain*, étoit contredite differemment par les Dogmatiques, & par les Pyrrhoniens. Car les Dogmatiques la combattoient, en ſoûtenant que cela étoit doublement faux, parcequ'il y avoit beaucoup de choſes que nous connoiſſions très-certainement, & qu'ainſi il n'étoit point vrai que nous fûſſions certains de ne rien ſavoir: Et les Pyrrhoniens diſoient auſſi que cela étoit faux, par une raiſon contraire, qui eſt que tout étoit tellement incertain, qu'il étoit même incertain, s'il n'y avoit rien de certain.

C'eſt pourquoi il y a un defaut de jugement dans ce que dit Lucain des Druïdes, parcequ'il n'y a point de neceſſité que les ſeuls Druïdes fuſſent dans la verité au regard des Dieux, ou qu'eux ſeuls fuſſent dans l'erreur: car pouvant y avoir diverſes erreurs touchant la nature de Dieu, il ſe pouvoit fort bien faire que, quoique le Druïdes euſſent des penſées

ſées touchant la nature de Dieu differentes de celles des autres nations, ils ne fuſſent pas moins dans l'erreur que les autres nations.

Ce qui eſt ici de plus remarquable eſt, qu'il y a ſouvent de ces propoſitions qui ſont excluſives dans le ſens, quoique l'excluſion ne ſoit pas exprimée : ainſi ce Vers de Virgile, où l'excluſion eſt marquée,

Una ſalus victis nullam ſperare ſalutem,

a été traduit heureuſement par ce Vers François, dans lequel l'excluſion eſt ſous-entendue.

Le ſalut des vaincus eſt de n'en point attendre.

Neanmoins il eſt bien plus ordinaire en Latin qu'en François de ſous-entendre les excluſions : de ſorte qu'il y a ſouvent des paſſages qu'on ne peut traduire dans toute leur force, ſans en faire des propoſitions excluſives, quoiqu'en Latin l'excluſion n'y ſoit pas marquée.

Ainſi 2. Cor. X. 17. *Qui gloriatur, in Domino glorietur*, doit être traduit : Que celui qui ſe glorifie, ne ſe glorifie qu'au Seigneur.

Galat. VI. 8. *Quæ ſeminaverit homo, hæc & metet :* L'homme ne recueillira que ce qu'il aura ſemé.

Epheſ. IV. 5. *Unus Dominus, una fides, unum baptiſma* : Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un baptême.

Matth. V. 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Si vous n'aimez

mez que ceux qui vous aiment, quelle récompense en meriterez-vous?

Seneque dans la Troade: *Nullas habet spes Troja, si tales habet*: Si Troye n'a que cette espérance, elle n'en a point: comme s'il y avoit, *si tantum tales habet.*

2. DES EXCEPTIVES.

Les Exceptives sont celles où on affirme une chose de tout un sujet, à l'exception de quelqu'un des inferieurs de ce sujet, à qui on fait entendre par quelque particule exceptive, que cela ne convient pas, ce qui visiblement enferme deux jugemens, & ainsi rend ces propositions composées dans le sens; comme si je dis:

Toutes les sectes des anciens Philosophes, hormis celle des Platoniciens, n'ont point reconnu que Dieu fût sans corps.

Cela veut dire deux choses: La premiere que les Philosophes anciens ont cru Dieu corporel. La seconde, que les Platoniciens ont cru le contraire.

Avarus nisi cùm moritur, nihil rectè facit.

L'avare ne fait rien de bien, si ce n'est de mourir.

Et miser nemo, nisi comparatus.

Nul ne se croit miserable, qu'en se comparant à de plus heureux.

Nemo læditur nisi à seipso.

Nous n'avons du mal que celui que nous nous faisons à nous-mêmes.

Excepté le sage, disoient les Stoïciens, tous les hommes sont vraiment fous.

Ces

Ces propoſitions ſe contrediſent de même que les excluſives.

1. En ſoûtenant que le ſage des Stoïciens étoit auſſi fou que les autres hommes.

2. En ſoûtenant qu'il y en avoit d'autres que ce ſage qui n'étoient pas fous.

3. En prétendant que ce ſage des Stoïciens étoit fou, & que d'autres hommes ne l'étoient pas.

Il faut remarquer que les propoſitions excluſives & les exceptives ne ſont preſque que la même choſe exprimée un peu différemment: De ſorte qu'il eſt toûjours fort aiſé de les changer reciproquement les unes aux autres: Et ainſi nous voyons que cette exceptive de Terence,

Imperitus, niſi quod ipſe facit, nil rectum putat.

a été changée par Cornelius Gallus en cette excluſive,

Hoc tantum rectum quod facit ipſe putat.

3. DES COMPARATIVES.

Les propoſitions où l'on compare enferment deux jugemens, parceque c'en ſont deux, de dire qu'une choſe eſt telle, & de dire qu'elle eſt telle plus ou moins qu'une autre: & ainſi ces ſortes de propoſitions ſont compoſées dans le ſens.

Amicum perdere, eſt damnorum maximum.

La plus grande de toutes les pertes, eſt de perdre un ami.

——— *Ridiculum acri*

Fortius ac melius magnas plerumque secat res.

On fait souvent plus d'impression dans les affaires même les plus importantes par une raillerie agreable, que par les meilleures raisons.

Meliora sunt vulnera amici, quàm fraudulenta oscula inimici.

Les coups d'un ami valent mieux que les baisers trompeurs d'un ennemi.

On contredit ces propositions en plusieurs manieres, comme cette maxime d'Epicure, *la douleur est le plus grand de tous les maux*, étoit contredite d'une sorte par les Stoïciens, & d'une autre par les Peripateticiens; car les Peripateticiens avouoient, que la douleur étoit un mal; mais ils soûtenoient que le vice & les autres déreglemens d'esprit étoient bien de plus grands maux: aulieu que les Stoïciens ne vouloient pas même reconnoître, que la douleur fût un mal, bien loin d'avouer que ce fût le plus grand de tous les maux.

Mais on peut traiter ici une question, qui est de savoir, s'il est toûjours necessaire que dans ces propositions le positif du comparatif convienne à tous les deux membres de la comparaison: & s'il faut, par exemple, supposer que deux choses soient bonnes, afin de pouvoir dire que l'une est meilleure que l'autre.

Il semble d'abord que cela devroit être ainsi; mais l'usage est au-contraire, puisque nous voyons que l'Ecriture se sert du mot

de

de meilleur, non seulement en comparant deux biens ensemble : *Melior est sapientia quàm vires, & vir prudens quàm fortis*, la sagesse vaut mieux que la force, & l'homme prudent que l'homme vaillant :

Mais aussi en comparant un bien à un mal, *Melior est patiens arrogante*, un homme patient vaut mieux qu'un homme superbe.

Et même en comparant deux maux ensemble : *Melius est habitare cum dracone, quàm cum muliere litigiosa*, il vaut mieux demeurer avec un dragon, qu'avec une femme querelleuse. Et dans l'Evangile : Il vaut mieux être jetté dans la mer une pierre au col, que de scandaliser le moindre des fidelles.

La raison de cet usage est, qu'un plus grand bien est meilleur qu'un moindre, parcequ'il a plus de bonté qu'un moindre bien. Or par la même raison on peut dire, quoique moins proprement, qu'un bien est meilleur qu'un mal, parceque ce qui a de la bonté, en a plus que ce qui n'en a point. Et on peut dire aussi qu'un moindre mal est meilleur qu'un plus grand mal, parceque la diminution du mal tenant lieu de bien dans les maux, ce qui est moins mauvais a plus de cette sorte de bonté, que ce qui est plus mauvais.

Il faut donc éviter de s'embarrasser mal à propos par la chaleur de la dispute à chicaner sur ces façons de parler, comme fit un Grammairien Donatiste nommé Cresconius,

en écrivant contre saint Augustin, car ce Saint ayant dit que les Catholiques avoient plus de raison de reprocher aux Donatistes d'avoir livré les Livres sacrés, que les Donatistes n'en avoient de le reprocher aux Catholiques, *Traditionem nos vobis probabilius objicimus:* Cresconius s'imagina avoir droit de conclure de ces paroles, que saint Augustin avouoit par là, que les Donatistes avoient raison de le reprocher aux Catholiques. *Si enim vos probabilius*, disoit-il, *nos ergo probabiliter: Nam gradus iste quod antè positum est auget, non quod ante dictum est improbat:* Mais saint Augustin refute premierement cette vaine subtilité par des exemples de l'Ecriture, & entr'autres par ce passage de l'Epître aux Hebreux, où saint Paul ayant dit, que la terre qui ne porte que des épines étoit maudite, & ne devoit attendre que le feu, il ajoûte: *Confidimus autem de vobis, fratres charissimi, meliora: Non quia*, dit ce Pere, *bona illa erant quæ supra dixerat, proferre spinas & tribulos, & ustionem mereri, sed magis quia mala erant, ut illis devitatis meliora eligerent & optarent, hoc est mala tantis bonis contraria.* Et il lui montre ensuite par les plus célébres Auteurs de son Art, combien sa conséquence étoit fausse, puisqu'on auroit pu de la même sorte reprocher à Virgile, d'avoir pris pour une bonne chose la violence d'une maladie, qui porte les hommes à se déchirer avec leurs propres dents, parcequ'il souhaite une meilleure fortune aux gens-de-bien.

Dii meliora piis, erroremque hostibus illum;
Discissos nudis laniabant dentibus artus.

Quomodo ergo meliora piis, dit ce Pere, *quasi bona essent istis, ac non potius magna mala qui discissos nudis laniabant dentibus artus.*

4. DES INCEPTIVES OU DESITIVES.

Lorsqu'on dit qu'une chose a commencé ou cessé d'être telle, on fait deux jugemens, l'un de ce qu'étoit cette chose avant le temps dont on parle, l'autre de ce qu'elle est depuis : & ainsi ces propositions, dont les unes sont appellées inceptives, & les autres desitives, sont composées dans le sens, & elles sont si semblables qu'il est plus à propos de n'en faire qu'une espece & de les traiter ensemble.

1. *Les Juifs ont commencé depuis le retour de la captivité de Babylone à ne se plus servir de leurs caracteres anciens, qui sont ceux qu'on appelle maintenant Samaritains.*

2. *La Langue Latine a cessé d'être vulgaire en Italie depuis* 500. *ans.*

3. *Les Juifs n'ont commencé qu'au cinquiéme siecle depuis Jesus-Christ, à se servir de points pour marquer les voyelles.*

Ces propositions se contredisent selon l'un & l'autre rapport aux deux temps differens: Ainsi il y en a qui contredisent cette derniere, en prétendant, quoique faussement, que les Juifs ont toûjours eu l'usage des points, au moins pour les lire, & qu'ils étoient gardés dans le Temple; & d'autres la contredi-

ſent en prétendant au contraire, que l'uſage des points eſt même plus nouveau que le cinquiéme ſiecle.

REFLEXION GENERALE.

Quoique nous ayons montré que ces propoſitions excluſives, exceptives, &c. pouvoient être contredites en pluſieurs manieres, il eſt vrai neanmoins, que quand on les nie ſimplement ſans s'expliquer davantage, la negation tombe naturellement ſur l'excluſion, ou l'exception, ou la comparaiſon, ou le changement marqué par les mots de commencer & de ceſſer. C'eſtpourquoi ſi une perſonne croyoit qu'Epicure n'a pas mis le ſouverain bien dans la volupté du corps, & qu'on lui dît, *que le ſeul Epicure y a mis le ſouverain bien*, s'il le nioit ſimplement, ſans ajoûter autre choſe, il ne ſatisferoit pas à ſa penſée, parcequ'on auroit ſujet de croire ſur cette ſimple negation, qu'il demeure d'accord qu'Epicure a mis en effet le ſouverain bien dans la volupté du corps; mais qu'il ne le croit pas ſeul de cet avis.

De même, ſi connoiſſant la probité d'un Juge, on me demandoit, *s'il ne vend plus la juſtice*, je ne pourrois pas répondre ſimplement par *non*, parceque le *non* ſignifieroit, qu'il ne la vend plus; mais laiſſeroit croire en même temps que je reconnois qu'il l'a autrefois vendue.

Et c'eſt ce qui fait voir qu'il y a des propoſitions auſquelles on ſeroit injuſte de demander qu'on y répondît ſimplement par oui ou par non, parcequ'en formant deux ſens on

ou n'y peut faire de réponſe juſte qu'en s'expliquant ſur l'un & ſur l'autre.

CHAPITRE XI.

Obſervations pour reconnoître dans quelques propoſitions exprimées d'une maniere moins ordinaire, quel en eſt le ſujet & quel en eſt l'attribut.

C'Eſt ſans doute un défaut de la Logique ordinaire, qu'on n'accoûtume point ceux qui l'apprennent à reconnoître la nature des propoſitions ou des raiſonnemens, qu'en les attachant à l'ordre, & à l'arrangement dont on les forme dans les Ecoles, qui eſt ſouvent très-different de celui dont on les forme dans le monde, & dans les livres, ſoit d'éloquence, ſoit de morale, ſoit des autres ſciences.

Ainſi on n'a preſque point d'autre idée d'un ſujet & d'un attribut, ſinon que l'un eſt le premier terme d'une propoſition, & l'autre le dernier. Et de l'univerſalité ou particularité, ſinon qu'il y a dans l'une *omnis* ou *nullus*, *tout* ou *nul*, & dans l'autre, *aliquis*, *quelque*.

Cependant tout cela trompe très-ſouvent, & il eſt beſoin de jugement pour diſcerner ces choſes en pluſieurs propoſitions. Commençons par le ſujet & l'attribut.

L'unique & veritable regle eſt de regarder

par le sens ce dont on affirme, & ce qu'on affirme. Car le premier est toûjours le sujet & le dernier l'attribut en quelque ordre qu'ils se trouvent.

Ainsi il n'y a rien de plus commun en Latin que ces sortes de propositions: *Turpe est obsequi libidini: Il est honteux d'être esclave de ses passions:* où il est visible par le sens, que *turpe*, *honteux*, est ce qu'on affirme, & par consequent l'attribut: *Et obsequi libidini*, *être esclave de ses passions*, ce dont on affirme, c'est-à dire, ce qu'on assûre être honteux, & par consequent le sujet. De même dans saint Paul, *Est quæstus magnus pietas cum sufficientia*, le vrai ordre seroit, *pietas cum sufficientia est quæstus magnus.*

Et de même dans ces Vers:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas:
Atque metus omnes, & inexorabile fatum
Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

Felix est l'attribut, & le reste le sujet.

Le sujet & l'attribut sont souvent encore plus difficiles à reconnoître dans les propositions complexes: & nous avons déja vû qu'on ne peut quelquefois juger que par la suite du discours & l'intention d'un Auteur quelle est la proposition principale, & quelle est l'incidente dans ces sortes de propositions.

Mais outre ce que nous avons dit, on peut encore remarquer que dans ces propositions complexes, où la premiere partie n'est que la proposition incidente, & la derniere est la prin-

principale, comme dans la majeure & la conclusion de ce raisonnement:

Dieu commande d'honorer les Rois;
Louïs XIV. est Roi,
Donc Dieu commande d'honorer Louïs XIV.

Il faut souvent changer le verbe actif en passif, pour avoir le vrai sujet de cette proposition principale, comme dans cet exemple même. Car il est visible que raisonnant de la sorte, mon intention principale dans la majeure est d'affirmer quelque chose des Rois, dont je puisse conclure qu'il faut honorer Louïs XIV. & ainsi ce que je dis du commandement de Dieu n'est proprement qu'une proposition incidente, qui confirme cette affirmation, *les Rois doivent être honorés*: *Reges sunt honorandi*. D'où il s'ensuit que *les Rois* est le sujet de la majeure, & *Louïs XIV.* le sujet de la conclusion, quoiqu'à ne considerer les choses que superficiellement, l'un & l'autre semble n'être qu'une partie de l'attribut.

Ce sont aussi des propositions fort ordinaires à notre Langue: *C'est une folie que de s'arrêter à des flateurs*: *C'est de la grêle qui tombe*: *C'est un Dieu qui nous a rachetés*. Or le sens doit faire encore juger que pour les remettre dans l'arrangement naturel en plaçant le sujet avant l'attribut, il faudroit les exprimer ainsi: *S'arrêter à des flateurs est une folie*: *Ce qui tombe est de la grêle*: *Celui qui nous a rachetés est Dieu*. Et cela est presque universel dans toutes les propositions qui commencent par *c'est*, où l'on trouve après, un

qui, ou un *que*, d'avoir leur attribut au commencement, & le ſujet à la fin. C'eſt aſſez d'en avoir averti une fois; & tous ces exemples ne ſont que pour faire voir qu'on en doit juger par le ſens, & non par l'ordre des mots. Ce qui eſt un avis très-neceſſaire pour ne ſe pas tromper, en prenant des Syllogiſmes pour vicieux, qui ſont en effet très-bons; parceque faute de diſcerner dans les propoſitions le ſujet & l'attribut, on croit qu'ils ſont contraires aux regles lorſqu'ils y ſont très-conformes.

CHAPITRE XII.

Des Sujets confus équivalens à deux ſujets.

IL eſt important pour mieux entendre la nature de ce qu'on appelle *ſujet* dans les propoſitions, d'ajoûter ici une remarque qui a été faite dans des Ouvrages plus conſiderables que celui-ci, mais qui appartenant à la Logique peut trouver ici ſa place.

C'eſt que lorſque deux ou pluſieurs choſes qui ont quelque reſſemblance ſe ſuccedent l'une à l'autre dans le même lieu, & principalement quand il n'y paroît pas de difference ſenſible, quoique les hommes les puiſſent diſtinguer en parlant metaphyſiquement; ils ne les diſtnguent pas neanmoins dans leurs diſcours ordinaires, mais les réüniſſant ſous une idée commune qui n'en fait pas voir la difference, & qui ne marque que ce qu'ils

ont

ont de commun, ils en parlent comme ſi c'étoit une même choſe.

C'eſt ainſi que quoique nous changions d'air à tout moment, nous regardons neanmoins l'air qui nous environne comme étant toûjours le même; & nous diſons que de froid il eſt devenu chaud, comme ſi c'étoit le même; au-lieu que ſouvent cet air que nous ſentons froid n'eſt pas le même que celui que nous trouvions chaud.

Cette eau, diſons-nous auſſi en parlant d'une riviere, étoit trouble il y a deux jours, & la voilà claire comme du cryſtal: cependant combien s'en faut-il que ce ne ſoit la même eau: *In idem flumen bis non deſcendimus*, dit Seneque. *manet idem fluminis nomen, aqua tranſmiſſa eſt.*

Nous conſiderons le corps des animaux & nous en parlons comme étant toûjours le même, quoique nous ne ſoyons pas aſſûrés qu'au bout de quelques années il reſte aucune partie de la premiere matiere qui le compoſoit: & non ſeulement nous en parlons comme d'un même corps ſans y faire reflexion, mais nous le faiſons auſſi lorſque nous y faiſons une reflexion expreſſe. Car le langage ordinaire permet de dire; Le corps de cet animal étoit compoſé il y a dix ans de certaines parties de matiere; & maintenant il eſt compoſé de parties toutes differentes. Il ſemble qu'il y ait de la contradiction dans ce diſcours; car ſi les parties ſont toutes differentes, ce n'eſt donc pas le même corps. Il eſt vrai; mais on en parle neanmoins comme

me d'un même corps. Et ce qui rend ces propoſitions véritables, eſt que le même terme eſt pris pour differens ſujets dans cette differente application.

Auguſte diſoit de la ville de Rome, qu'il l'avoit trouvée de brique, & qu'il la laiſſoit de marbre. On dit de même d'une ville, d'une maiſon, d'une Egliſe, qu'elle a été ruïnée en un tel temps & rétablie en un autre temps. Quelle eſt donc cette *Rome*, qui eſt tantôt de brique, & tantôt de marbre? Quelles ſont ces villes, ces maiſons, ces Egliſes, qui ſont ruinées en un temps, & rétablies en un autre? Cette *Rome* qui étoit de brique, étoit-elle la même que *Rome* de marbre? Non; mais l'eſprit ne laiſſe pas de ſe former une certaine idée confuſe de *Rome* à qui il attribue ces deux qualités, d'être de brique en un temps, & de marbre en un autre. Et quand il en fait enſuite des propoſitions, & qu'il dit, par exemple, que *Rome* qui avoit été de brique devant Auguſte, étoit de marbre quand il mourut; le mot de *Rome* qui ne paroit qu'un ſujet, en marque neanmoins deux réellement diſtincts, mais réünis ſous une idée confuſe de *Rome*, qui fait que l'eſprit ne s'apperçoit pas de la diſtinction de ces ſujets.

C'eſt par là qu'on a éclairci dans le Livre, dont on a emprunté cette remarque, l'embarras affecté que les Miniſtres ſe plaiſent à trouver dans cette propoſition, *ceci eſt mon corps*, que perſonne n'y trouvera en ſuivant les lumieres du ſens commun. Car comme

me on ne dira jamais que c'étoit une propoſition fort embarraſſée & fort difficile à entendre, que de dire d'une Egliſe qui auroit été brûlée & rebâtie: Cette Egliſe fut brûlée il y a dix ans, & elle a été rebâtie depuis un an. De même on ne ſauroit dire raiſonnablement qu'il y ait aucune difficulté à entendre cette propoſition : *Ceci qui eſt du pain dans ce moment ici, eſt mon corps dans cet autre moment.* Il eſt vrai que ce n'eſt pas le même *ceci* dans ces differens momens, comme l'Egliſe brûlée & l'Egliſe rebâtie, ne ſont pas réellement la même Egliſe. Mais l'eſprit concevant & le pain & le corps de Jeſus-Chriſt, ſous une idée commune d'objet préſent qu'il exprime par *ceci*, attribue à cet objet réellement double, & qui n'eſt un que d'une unité de confuſion, d'être pain en un certain moment, & d'être le corps de Jeſus-Chriſt en un autre: De même qu'ayant formé de cette Egliſe brûlée & de cette Egliſe rebâtie une idée commune d'Egliſe, il donne à cette idée confuſe deux attributs qui ne peuvent convenir au même ſujet.

Il s'enſuit de là qu'il n'y a aucune difficulté dans cette propoſition; *Ceci eſt mon Corps*, priſe au ſens des Catholiques : puiſqu'elle n'eſt que l'abregé de cette autre propoſition parfaitement claire: *Ceci qui eſt pain dans ce moment ici, eſt mon corps dans cet autre moment*; & que l'eſprit ſupplée tout ce qui n'eſt pas exprimé. Car, comme nous avons remarqué à la fin du premier Livre, quand on ſe ſert du pronom démonſtratif *hoc*, pour mar-

marquer quelque chose exposée aux sens, l'idée formée précisément par le pronom demeurant confuse, l'esprit y ajoûte des idées claires & distinctes tirées des sens par forme de proposition incidente. Ainsi Jesus-Christ prononçant le mot de *ceci*, l'esprit des Apôtres y ajoûtoit, *qui est pain* : & comme il concevoit qu'il étoit pain dans ce moment-là, il y faisoit aussi cette addition du temps. Et ainsi le mot de *ceci* formoit cette idée, *ceci qui est pain dans ce moment ici.* De même quand il dit que *c'etoit son corps*, ils conçurent que *ceci étoit son corps dans ce moment là.* Ainsi l'expression, *ceci est mon corps*, forma en eux cette proposition totale : *Ceci qui est pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment* : & cette expression étant claire, l'abregé de la proposition qui ne diminue rien de l'idée, l'est aussi.

Et quant à la difficulté proposée par les Ministres, qu'une même chose ne peut être pain & corps de Jesus-Christ, comme elle regarde également la proposition étendue; *Ceci qui est pain dans ce moment ici, est mon corps dans cet autre moment*, que la proposition abregée, *Ceci est mon corps* : il est clair que ce ne peut être qu'une chicanerie frivole pareille à celle qu'on pourroit alleguer contre ces propositions : Cette Eglise fut brûlée en un tel temps, & elle a été rétablie dans cet autre temps ; & qu'elles se doivent toutes démêler par cette maniere de concevoir plusieurs sujets distincts sous une même idée; qui fait que le même terme est tantôt pris

pour

pour un ſujet, & tantôt pour un autre, ſans que l'eſprit s'apperçoive de ce paſſage d'un ſujet à un autre.

Au reſte on ne prétend pas décider ici cette importante queſtion, de quelle ſorte on doit entendre ces paroles, *Ceci eſt mon corps*; ſi c'eſt dans un ſens de figure, ou dans un ſens de realité. Car il ne ſuffit pas de prouver qu'une propoſition ſe peut prendre dans un certain ſens: il faut de plus prouver qu'elle s'y doit prendre. Mais comme il y a des Miniſtres qui par les principes d'une très-fauſſe Logique ſoûtiennent opiniâtrément que les paroles de Jeſus-Chriſt ne peuvent recevoir le ſens Catholique, il n'eſt point hors de propos d'avoir montré ici en abregé, que le ſens Catholique n'a rien que de clair, de raiſonnable, & de conforme au langage commun de tous les hommes.

CHAPITRE XIII.

Autres obſervations pour reconnoître ſi les propoſitions ſont univerſelles ou particulieres.

ON peut faire quelques obſervations ſemblables & non moins neceſſaires touchant l'univerſalité & la particularité.

I. OBSERVATION. Il faut diſtinguer deux ſortes d'univerſalité, l'une qu'on peut appeller Metaphyſique, & l'autre Morale.

J'appelle univerſalité metaphyſique, lorſqu'une univerſalité eſt parfaite & ſans exception,

tion, comme, *tout homme eſt vivant*, cela ne reçoit point d'exception.

Et j'appelle univerſalité morale, celle qui reçoit quelque exception, parceque dans les choſes morales on ſe contente que les choſes ſoient telles ordinairement, *ut plurimum*, comme ce que ſaint Paul rapporte & approuve :

Cretenſes ſemper mendaces, malæ beſtiæ, ventres pigri.

Ou ce que dit le même Apôtre : *Omnia quæ ſua ſunt quærunt, non quæ Jeſu Chriſti.* Ou ce que dit Horace.

Omnibus hoc vitium eſt cantoribus, inter amicos
Ut nunquam inducant animum cantare rogati,
Injuſſi nunquam deſiſtant.

Ou ce qu'on dit d'ordinaire :

Que toutes les femmes aiment à parler :
Que tous les jeunes-gens ſont inconſtans :
Que tous les vieillards louent le temps paſſé.

Il ſuffit dans toutes ces ſortes de propoſitions, qu'ordinairement cela ſoit ainſi, & on ne doit pas auſſi en conclure rien à la rigueur.

Car comme ces propoſitions ne ſont pas tellement generales, qu'elles ne ſouffrent des exceptions, il ſe pourroit faire que la concluſion ſeroit fauſſe. Comme on n'auroit pas pu conclure de chaque Cretois en particulier, qu'il auroit été un menteur, & une méchante bête, quoique l'Apôtre approuve en général ce Vers d'un de leurs Poëtes : *Les Cretois ſont toûjours menteurs, mechantes bêtes, grands mangeurs* ; parceque quelques-uns de cette

cette île pouvoient n'avoir pas les vices qui étoient communs aux autres.

Ainsi la moderation qu'on doit garder dans ces propositions qui ne sont que moralement universelles, c'est d'une part de n'en tirer qu'avec grand jugement des conclusions particulieres, & de l'autre de ne les contredire pas, ni ne les rejetter pas comme fausses, quoiqu'on puisse opposer des instances où elles n'ont pas de lieu, mais de se contenter si on les étendoit trop loin, de montrer qu'elles ne se doivent pas prendre si à la rigueur.

II. OBSERVATION. Il y a des propositions qui doivent passer pour metaphysiquement universelles, quoiqu'elles puissent recevoir des exceptions, lorsque dans l'usage ordinaire ces exceptions extraordinaires ne passent point pour devoir être compriſes dans ces termes universels : comme si je dis : *Tous les hommes n'ont que deux bras*, cette proposition doit passer pour vraie dans l'usage ordinaire. Et ce seroit chicaner que d'opposer qu'il y a eu des monstres qui n'ont pas laissé d'être hommes, quoiqu'ils eussent quatre bras, parce qu'on voit assez qu'on ne parle pas des monstres dans ces propositions générales, & qu'on veut dire seulement, que dans l'ordre de la nature les hommes n'ont que deux bras. On peut dire de même que tous les hommes se servent des sons pour exprimer leurs pensées, mais que tous ne se servent pas de l'écriture. Et ce ne seroit pas une objection raisonnable, que d'opposer les muets pour trouver de la fausseté dans cette

te propoſition ; parcequ'on voit aſſez, ſans qu'on l'exprime, que cela ne ſe doit entendre que de ceux qui n'ont point d'empêchement naturel à ſe ſervir des ſons, ou pour n'avoir pu les apprendre, comme ceux qui ſont ſourds; ou pour ne les pouvoir former, comme les muets.

III. OBSERVATION. Il y a des propoſitions qui ne ſont univerſelles que parcequ'elles ſe doivent entendre *de generibus ſingulorum*, & non pas *de ſingulis generum*, comme parlent les Philoſophes : c'eſt-à-dire de toutes les eſpeces de quelque genre ; & non pas de tous les particuliers de ces eſpeces. Ainſi l'on dit, que tous les animaux furent ſauvés dans l'arche de Noé, parcequ'il en fut ſauvé quelques-uns de toutes les eſpeces. Jeſus-Chriſt dit auſſi des Phariſiens, qu'ils payoient la dixme de toutes les herbes, *decimatis omne olus*, non qu'ils payaſſent la dixme de toutes les herbes qui étoient dans le monde ; mais parcequ'il n'y avoit point de ſortes d'herbes dont ils ne payaſſent la dixme. Ainſi ſaint Paul dit : *Sicut & ego per omnia omnibus placeo :* c'eſt-à-dire qu'il s'accommodoit à toutes ſortes de perſonnes, Juifs, Gentils, Chrétiens, quoiqu'il ne plût pas à ſes perſecuteurs qui étoient en ſi grand nombre. Ainſi l'on dit d'un homme, *qu'il a paſſé par toutes les charges*, c'eſt-à-dire, par toute ſorte de charges.

IV. OBSERVATION. Il y a des propoſitions qui ne ſont univerſelles, que parceque le ſujet doit être pris comme reſtreint par une

une partie de l'attribut: je dis par une partie, car il seroit ridicule qu'il fût restreint par tout l'attribut, comme qui prétendroit que cette proposition est vraie; *Tous les hommes sont justes*, parcequ'il l'entendroit en ce sens, que tous les hommes justes sont justes, ce qui seroit impertinent. Mais quand l'attribut est complexe, & a deux parties, comme dans cette proposition: *Tous les hommes sont justes par la grace de Jesus-Christ*, c'est avec raison qu'on peut prétendre que le terme de *Justes* est sous-entendu dans le sujet, quoiqu'il n'y soit pas exprimé; parcequ'il est assez clair que l'on veut dire seulement que tous les hommes qui sont justes ne sont justes que par la grace de Jesus-Christ. Et ainsi cette proposition est vraie en toute rigueur, quoiqu'elle paroisse fausse à ne considerer que ce qui est exprimé dans le sujet, y ayant tant d'hommes qui sont méchans & pecheurs; & qui par consequent n'ont point été justifiés par la grace de Jesus-Christ. Il y a un très-grand nombre de propositions dans l'Ecriture, qui doivent être prises en ce sens, & entr'autres ce que dit saint Paul: *Comme tous meurent par Adam, ainsi tous seront vivifiés par Jesus-Christ.* Car il est certain qu'une infinité de Payens qui sont morts dans leur infidelité, n'ont point été vivifiés pas Jesus-Christ; & qu'ils n'auront aucune part à vie de la gloire dont parle saint Paul en cet endroit. Et ainsi le sens de l'Apôtre est, que comme tous ceux qui meurent, meurent par Adam; tous ceux aussi qui sont vivifiés, sont vivifiés par Jesus-Christ.

Il

Il y a auſſi beaucoup de propoſitions qui ne ſont moralement univerſelles qu'en cette maniere, comme quand on dit : *Les François ſont bons ſoldats* : *Les Hollandois ſont bons matelots* : *Les Flamans ſont bons Peintres* : *Les Italiens ſont bons Comediens* ; cela veut dire que les François qui ſont ſoldats, ſont ordinairement bons ſoldats, & ainſi des autres.

V. OBSERVATION. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y a point d'autre marque de particularité que ces mots, *quidam*, *aliquis*, *quelque*, & ſemblables. Car au contraire, il arrive aſſez rarement que l'on s'en ſerve, ſur-tout dans notre Langue.

Quand la particule *des* ou *de* eſt le plurier de l'article *un* ſelon la nouvelle remarque de la Grammaire générale, elle fait que les noms ſe prennent particulierement, au-lieu que pour l'ordinaire ils ſe prennent généralement avec l'article *les*. C'eſt pourquoi il y a bien de la difference entre ces deux propoſitions : *Les Medecins croient maintenant qu'il eſt bon de boire pendant le chaud de la fiévre*, & , *Des Medecins croient maintenant que le ſang ne ſe fait point dans le foie*. Car *les Medecins* dans la premiere, marque le commun des Medecins d'aujourd'hui : & *des Medecins* dans la ſeconde, marque ſeulement quelques Médecins particuliers.

Mais ſouvent avant *des*, ou *de*, ou *un* au ſingulier, on met, *il y a* : comme *il y a des Medecins*, & cela en deux manieres.

La premiere eſt, en mettant ſeulement après

après *des*, ou *un*, un ſubſtantif pour être le ſujet de la propoſition, & un adjectif pour en être l'attribut, ſoit qu'il ſoit le premier ou le dernier, comme : *il y a des douleurs ſalutaires* : *Il y a des plaiſirs funeſtes* : *Il y a de faux amis* : *Il y a une humilité genereuſe* : *Il y a des vices couverts de l'apparence de la vertu.* C'eſt comme on exprime dans notre Langue ce qu'on exprime par *quelque* dans le ſtile de l'Ecole : *Quelques douleurs ſont ſalutaires*, *Quelque humilité eſt genereuſe*, & ainſi des autres.

La ſeconde maniere eſt, de joindre par un *qui* l'adjectif au ſubſtantif : *Il y a des craintes qui ſont raiſonnables.* Mais ce *qui* n'empêche pas que ces propoſitions ne puiſſent être ſimples dans le ſens, quoique complexes dans l'expreſſion : Car c'eſt comme ſi on diſoit ſimplement : *Quelques craintes ſont raiſonnables.* Ces façons de parler ſont encore plus ordinaires que les précédentes : *Il y a des hommes qui n'aiment qu'eux-mêmes* : *Il y a des Chrétiens qui ſont indignes de ce nom.*

On ſe ſert quelquefois en Latin d'un tour ſemblable. HORACE.

Sunt quibus in Satyra videor nimis acer & ultra
Legem tendere opus.

Ce qui eſt la même choſe que s'il avoit dit :

Quidam exiſtimant me nimis acrem eſſe in Satyra.

Il y en a qui me croient trop piquant dans la Satyre.

De même dans l'Ecriture : *Eſt qui nequiter*

ter ſe humiliat; il y en a qui s'humilient mal.

Omnis, *tout*, avec une negation fait auſſi une propoſition particuliere, avec cette difference, qu'en Latin la negation précéde *omnis*, & en François elle ſuit *tout*: *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, non intrabit in regnum cœlorum.* Tous ceux qui me diſent, Seigneur, Seigneur, n'entreront point dans le royaume des cieux: *Non omne peccatum eſt crimen.* Tout peché n'eſt pas un crime.

Neanmoins dans l'Hebreu *non omnis* eſt ſouvent pour *nullus*, comme dans le Pſeaume CXLII. *Non juſtificabitur in conſpectu tuo omnis vivens*, nul homme vivant ne ſe-juſtifiera devant Dieu. Cela vient de ce qu'alors la negation ne tombe que ſur le verbe, & non point ſur *omnis*.

VI. OBSERVATION. Voilà quelques obſervations aſſez utiles quand il y a un terme d'univerſalité; comme *tout*, *nul*, *&c.* Mais quand il n'y en a point & qu'il n'y a point auſſi de particularité, comme quand je dis: *L'homme eſt raiſonnable*: *L'homme eſt juſte*, c'eſt une queſtion célébre parmi les Philoſophes, ſi ces propoſitions qu'ils appelent *indéfinies*, doivent paſſer pour univerſelles ou pour particulieres: ce qui ſe doit entendre quand elles ſont ſans aucune ſuite de diſcours, ou qu'on ne les a point déterminées par la ſuite à aucun de ces ſens. Car il eſt indubitable qu'on doit prendre le ſens d'une propoſition, quand elle a quelque ambiguité,

de

de ce qui l'accompagne dans le discours de celui qui s'en sert.

La considerant donc en elle-même, la plûpart des Philosophes disent qu'elle doit passer pour universelle dans une matiere necessaire, & pour particuliere dans une matiere contingente.

Je trouve cette maxime approuvée par de fort habiles gens, & neanmoins elle est très-fausse: & il faut dire au contraire, que lorsqu'on attribue quelque qualité à un terme commun, la proposition indéfinie doit passer pour universelle en quelque matiere que ce soit. Et ainsi dans une matiere contingente elle ne doit point être considerée comme une proposition particuliere, mais comme une universelle qui est fausse. Et c'est le jugement naturel que tous les homme en font, les rejettant comme fausses, lorsqu'elles ne sont pas vraies généralement, au-moins d'une généralité morale dont les hommes se contentent dans les discours ordinaires des choses du monde.

Car qui souffriroit que l'on dît: *Que les ours sont blancs, que les hommes sont noirs, que les Parisiens sont Gentilshommes, que les Polonois sont Sociniens, que les Anglois sont Trembleurs?* Et cependant, selon la distinction de ces Philosophes, ces propositions devroient passer pour très-vraies; puisqu'étant indéfinies dans une matiere contingente, elles devroient être prises pour particulieres. Or il est très-vrai qu'il y a quelques ours blancs, comme ceux de la nouvelle Zem-

ble; quelques hommes qui ſont noirs, comme les Ethiopiens; quelques Pariſiens qui ſont Gentilshommes; quelques Polonois qui ſont Sociniens; quelques Anglois qui ſont Trembleurs. Il eſt donc clair qu'en quelque matiere que ce ſoit, les propoſitions indéfinies de cette ſorte ſont priſes pour univerſelles; mais que dans une matiere contingente on ſe contente d'une univerſalité morale. Ce qui fait qu'on dit fort bien: *Les François ſont vaillans: Les Italiens ſont ſoupçonneux*: *Les Allemans ſont grands*: *Les Orientaux ſont voluptueux*, quoique cela ne ſoit pas vrai de tous les particuliers, parce qu'on ſe contente qu'il ſoit vrai de la plûpart.

Il y a donc une autre diſtinction ſur ce ſujet, laquelle eſt plus raiſonnable; qui eſt que ces propoſitions indéfinies ſont univerſelles en matiere de doctrine, quand on dit: Les Anges n'ont point de corps, & qu'elles ne ſont que particulieres dans les faits & dans les narrations. Comme quand il eſt dit dans l'Evangile: *Milites, plectentes coronam de ſpinis, impoſuerunt capiti ejus*, il eſt bien clair que cela ne doit être entendu que de quelques ſoldats, & non pas de tous les ſoldats. Dont la raiſon eſt qu'en matiere d'actions ſingulieres, lors ſur-tout qu'elles ſont déterminées à un certain temps, elles ne conviennent ordinairement à un terme commun qu'à cauſe de quelques particulieres, dont l'idée diſtincte eſt dans l'eſprit de ceux qui font ces propoſitions: de ſorte qu'à le bien prendre, ces propoſitions ſont plûtôt ſingulieres que par-

particulieres, comme on le pourra juger par ce qui a été dit des termes complexes dans le sens, 1. Partie chap. 7. & 2. Partie chap. 6.

VII. OBSERVATION. Les noms de *corps*, de *communauté*, de *peuple*, étant pris collectivement, comme ils le sont d'ordinaire, pour tout le corps, toute la communauté, tout le peuple, ne font point les propositions où ils entrent, proprement universelles, ni encore moins particulieres, mais singulieres. Comme quand je dis: *Les Romains ont vaincu les Carthaginois: Les Venitiens font la guerre au Turc: Les Juges d'un tel lieu ont condamné un criminel*, ces propositions ne sont point universelles; autrement on pourroit conclure de chaque Romain qu'il auroit vaincu les Carthaginois, ce qui seroit faux. Et elles ne sont point aussi particulieres. Car cela veut dire plus que si je disois, que quelques Romains ont vaincu les Carthaginois; mais elles sont singulieres, parcequ'on considere chaque peuple comme une personne morale dont la durée est de plusieurs siecles, qui subsiste tant qu'il compose un Etat, & qui agit en tous ces temps par ceux qui le composent, comme un homme agit par ses membres. D'où vient que l'on dit, que les Romains qui ont été vaincus par les Gaulois qui prirent Rome, ont vaincu les Gaulois au temps de Cesar, attribuant ainsi à ce même terme de *Romains*, d'avoir été vaincus en un temps, & d'avoir été victorieux en l'autre, quoiqu'en l'un de ces temps il n'y ait eu aucun de ceux qui étoient en l'autre.

Et c'eſt ce qui fait voir ſur quoi eſt fondée la vanité que chaque particulier prend des belles actions de ſa nation, auſquelles il n'a point eu de part, & qui eſt auſſi forte que celle d'une oreille, qui étant ſourde ſe glorifieroit de la vivacité de l'œuil, ou de l'adreſſe de la main.

CHAPITRE XIV.

Des Propoſitions où l'on donne aux ſignes le nom des choſes.

NOus avons dit dans la premiere Partie, que des idées les unes avoient pour objet des choſes, les autres des ſignes. Or ces idées de ſignes attachées à des mots venant à compoſer des propoſitions, il arrive une choſe qu'il eſt important d'examiner en ce lieu, & qui appartient proprement à la Logique; c'eſt qu'on en affirme quelquefois les choſes ſignifiées. Et il s'agit de ſavoir quand on a droit de le faire, principalement à l'égard des ſignes d'inſtitution; car à l'égard des ſignes naturels, il n'y a pas de difficulté; parceque le rapport viſible qu'il y a entre ces ſortes de ſignes & les choſes, marque clairement que quand on affirme du ſigne la choſe ſignifiée, on veut dire, non que ce ſigne ſoit réellement cette choſe, mais qu'il l'eſt en ſignification & en figure. Et ainſi l'on dira ſans préparation & ſans façon d'un por-

portrait de Cesar, que c'est Cesar; & d'une Carte d'Italie, que c'est l'Italie.

Il n'est donc besoin d'examiner cette regle qui permet d'affirmer les choses signifiées de leurs signes, qu'à l'égard des signes d'institution qui n'avertissent pas par un rapport visible du sens auquel on entend ces propositions: & c'est ce qui a donné lieu à bien des disputes.

Car il semble à quelques-uns que cela se puisse faire indifféremment, & qu'il suffise pour montrer qu'une proposition est raisonnable en la prenant en un sens de figure & de signe, de dire qu'il est ordinaire de donner aux signes le nom de la chose signifiée. Et cependant cela n'est pas vrai: car il y a une infinité de propositions qui seroient extravagantes si l'on donnoit aux signes le nom des choses signifiées; ce que l'on ne fait jamais, parcequ'elles sont extravagantes. Ainsi un homme qui auroit établi dans son esprit que certaines choses en signifieroient d'autres, seroit ridicule, si sans en avoir averti personne, il prenoit la liberté de donner à ces signes de fantaisie le nom de ces choses, & disoit, par exemple, qu'une pierre est un cheval; & un âne un Roi de Perse, parcequ'il auroit établi ces signes dans son esprit. Ainsi la premiere regle qu'on doit suivre sur ce sujet, est qu'il n'est pas permis indifféremment de donner aux signes le nom des choses.

La seconde qui est une suite de la premiere, est que la seule incompatibilité évidente

des termes n'eſt pas une raiſon ſuffiſante pour conclure qu'une propoſition ne ſe pouvant prendre proprement, ſe doit donc expliquer en un ſens de ſigne. Autrement il n'y auroit point de ces propoſitions qui fuſſent extravagantes; & plus elles ſeroient impoſſibles dans le ſens propre, plus on retomberoit facilement dans le ſens de ſigne, ce qui n'eſt pas neanmoins. Car qui ſouffriroit que ſans autre préparation, & en vertu ſeulement d'une deſtination ſecrette, on dît que la mer eſt le ciel, que la terre eſt la lune, qu'un arbre eſt un Roi? Qui ne voit qu'il n'y auroit point de voie plus courte pour s'acquerir la reputation de folie, que de prétendre introduire ce langage dans le monde? Il faut donc que celui à qui on parle ſoit préparé d'une certaine maniere, afin qu'on ait droit de ſe ſervir de ces ſortes de propoſitions; & il faut remarquer ſur ces préparations qu'il y en a de certainement inſuffiſantes, & d'autres qui ſont certainement ſuffiſantes.

1. Les rapports éloignés qui ne paroiſſent point aux ſens, ni à la premiere vuë de l'eſprit, & qui ne ſe découvrent que par meditation, ne ſuffiſent nullément pour donner d'abord aux ſignes le nom des choſes ſignifiées. Car il n'y a point preſque de choſes entre leſquelles on ne puiſſe trouver de ces ſortes de rapports: & il eſt clair que des rapports qu'on ne voit pas d'abord, ne ſuffiſent point pour conduire au ſens de figure.

2. Il ne ſuffit pas pour donner à un ſigne le nom de la choſe ſignifiée dans le premier éta-

établissement qu'on en fait, de savoir que ceux à qui on parle le considerent déja comme signe d'une autre chose toute differente. On sait, par exemple, que le laurier est signe de la victoire, & l'olivier de la paix. Mais cette connoissance ne prépare nullement l'esprit à trouver bon qu'un homme à qui il plaira de rendre le laurier signe du Roi de la Chine, & l'olivier du Grand-Seigneur, dise sans façon en se promenant dans un jardin: Voyez ce laurier, c'est le Roi de la Chine, & cet olivier, c'est le Grand-Turc.

3. Toute préparation qui applique seulement l'esprit à attendre quelque chose de grand, sans le préparer à regarder en particulier une chose comme signe, ne suffit nullement pour donner droit d'attribuer à ce signe le nom de la chose signifiée dans la premiere institution. La raison en est claire, parcequ'il n'y a nulle consequence directe & prochaine entre l'idée de grandeur, & l'idée de signe; & ainsi l'une ne conduit point à l'autre.

Mais c'est certainement une préparation suffisante pour donner aux signes le nom des choses, quand on voit dans l'esprit de ceux à qui on parle, que considerant certaines choses comme signes, ils sont en peine seulement de savoir ce qu'elles signifient.

Ainsi Joseph a pu répondre à Pharaon, que les sept vaches grasses & les sept épics pleins qu'il avoit vus en songe, étoient sept années d'abondance; & les sept vaches maigres & les sept épics maigres, sept années de steri-

lité ; parcequ'il voyoit que Pharaon n'étoit en peine que de cela, & qu'il lui faisoit intérieurement cette question : Qu'est-ce que ces vaches grasses & maigres, ces épics pleins & vuides sont en signification ?

Ainsi Daniel répondit fort raisonnablement à Nabuchodonosor, qu'il étoit la tête d'or : parcequ'il lui avoit proposé le songe qu'il avoit eu d'une statue qui avoit la tête d'or, & qu'il lui en avoit demandé la signification.

Ainsi quand on a proposé une parabole, & qu'on vient à l'expliquer, ceux à qui on parle, considerant déja tout ce qui la compose comme des signes, on a droit dans l'explication de chaque partie, de donner au signe le nom de la chose signifiée.

Ainsi Dieu ayant fait voir au Prophete Ezechiel en vision, *in spiritu*, un champ plein de morts ; & les Prophetes distinguant les visions des realités, & étant accoutumés à les prendre pour des signes, Dieu lui parla fort intelligiblement en lui disant, que *ces os étoient la maison d'Israël* ; c'est-à-dire qu'ils la signifioient.

Voilà les préparations certaines ; & comme on ne voit pas d'autres exemples où l'on convienne que l'on ait donné au signe le nom de la chose signifiée, que ceux où elles se trouvent, on en peut tirer cette maxime de sens commun : Que l'on ne donne aux signes le nom des choses que lorsque l'on a droit de supposer qu'ils sont déja regardés comme signes, & que l'on voit dans l'es-

l'esprit des autres qu'ils sont en peine de savoir non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils signifient.

Mais comme la plûpart des regles morales ont des exceptions, on pourroit douter s'il n'en faudroit point faire une à celle-ci en un seul cas. C'est quand la chose signifiée est telle qu'elle exige en quelque sorte d'être marquée par un signe: de sorte que sitôt que le nom de cette chose est prononcé, l'esprit conçoit incontinent, que le sujet auquel on l'a joint est destiné pour la désigner. Ainsi comme les alliances sont ordinairement marquées par des signes exterieurs, si l'on affirmoit le mot d'*alliance* de quelque chose exterieure, l'esprit pourroit être porté à concevoir que l'on l'en affirmeroit comme de son signe; de sorte que quand il y auroit dans l'Ecriture, que *la Circoncision est l'alliance*, peut-être n'y auroit il rien de surprenant; car l'alliance porte l'idée du signe sur la chose à laquelle elle est jointe. Et ainsi comme celui qui écoute une proposition conçoit l'attribut & les qualités de l'attribut avant qu'il en fasse l'union avec le sujet; on peut supposer que celui qui entend cette proposition, *la Circoncision est l'alliance*, est suffisamment préparé à concevoir que la Circoncision n'est alliance qu'en signe; le mot d'*alliance* lui ayant donné lieu de former cette idée, non avant qu'il soit prononcé, mais avant qu'il fût joint dans son esprit avec le mot de *Circoncision*.

J'ai dit que l'on pourroit croire que les

choſes qui exigent par une convenance de raiſon d'être marquées par des ſignes, ſeroient une exception de la regle établie qui demande une préparation précedente qui faſſe regarder le ſigne comme ſigne, afin qu'on en puiſſe affirmer la choſe ſignifiée : parceque l'on pourroit croire auſſi le contraire. Car 1. cette propoſition, *la Circonciſion eſt l'alliance* n'eſt point dans l'Ecriture, qui porte ſeulement : *Voici l'alliance que vous obſerverez entre vous, votre poſterité & moi : Tout mâle parmi vous ſera circoncis.* Or il n'eſt pas dit dans ces paroles que la Circonciſion ſoit l'alliance, mais la Circonciſion y eſt commandée comme condition de l'alliance. Il eſt vrai que Dieu exigeoit cette condition, afin que la Circonciſion fût ſigne de l'alliance, comme il eſt porté dans le verſet ſuivant, *ut ſit in ſignum fœderis* ; Mais afin qu'elle fût ſigne il en falloit commander l'obſervation, & la faire condition de l'alliance, & c'eſt ce qui eſt contenu dans le verſet précedent.

2. Ces paroles de ſaint Luc : *Ce calice eſt la nouvelle alliance en mon ſang*, que l'on allegue auſſi, ont encore moins d'évidence pour confirmer cette exception : Car en traduiſant litteralement, il y a dans ſaint Luc : *Ce calice eſt le nouveau Teſtament en mon ſang.* Or comme le mot de Teſtament ne ſignifie pas ſeulement la derniere volonté du Teſtateur ; mais encore plus proprement l'inſtrument qui la marque ; il n'y a point de figure à appeller le calice du ſang de Jeſus-Chriſt,

Christ, *Testament*, puisque c'est proprement la marque, le gage, & le signe de la derniere volonté de Jesus-Christ, l'instrument de la nouvelle alliance.

Quoi qu'il en soit, cette exception étant douteuse d'une part, & étant très-rare de l'autre, & y ayant très-peu de choses qui exigent d'elles-mêmes d'être marquées par des signes, elles n'empêchent pas l'usage & l'application de la regle à l'égard de toutes les autres choses qui n'ont pas cette qualité, & que les hommes n'ont point accoûtumé de marquer par des signes d'institution. Car il faut se souvenir de ce principe d'équité, que la plûpart des regles ayant des exceptions, elles ne laissent pas d'avoir leur force dans les choses qui ne sont point compriſes dans l'exception.

C'est par ces principes qu'il faut décider cette importante question, si l'on peut donner à ces paroles, *Ceci est mon corps*, le sens de figure: ou plûtôt c'est par ces principes que toute la terre l'a décidée, toutes les nations du monde s'étant portées naturellement à les prendre au sens de realité, & à en exclurre le sens de figure. Car les Apôtres ne regardant pas le pain comme un signe, & n'étant point en peine de ce qu'il signifioit, Jesus-Christ n'auroit pu donner aux signes le nom des choses, sans parler contre l'usage de tous les hommes, & sans les tromper. Ils pouvoient peut-être regarder ce qui se faisoit comme quelque chose de grand; mais cela ne suffit pas.

Je n'ai plus à remarquer sur le sujet des signes, auſquels l'on donne le nom des choſes, ſinon qu'il faut extrémement diſtinguer entre les expreſſions où l'on ſe ſert du nom de la choſe pour marquer le ſigne, comme quand on appelle un tableau d'Alexandre du nom d'Alexandre; & celles dans leſquelles le ſigne étant marqué par ſon nom propre, ou par un pronom, on en affirme la choſe ſignifiée. Car cette regle, qu'il faut que l'eſprit de ceux à qui on parle regarde déja le ſigne comme ſigne, & ſoit en peine de ſavoir de quoi il eſt ſigne, ne s'entend nullement du premier genre d'expreſſions, mais ſeulement du ſecond où l'on affirme expreſſément du ſigne la choſe ſignifiée. Car on ne ſe ſert de ces expreſſions que pour apprendre à ceux à qui on parle ce que ſignifie ce ſigne: on ne le fait en cette maniere que lorſqu'ils ſont ſuffiſamment préparés à concevoir que le ſigne n'eſt la choſe ſignifiée qu'en ſignification & en figure.

CHAPITRE XV.

De deux ſortes de Propoſitions qui ſont de grand uſage dans les Sciences, la Diviſion & la Définition. Et premierement de la Diviſion.

IL eſt neceſſaire de dire quelque choſe en particulier de deux ſortes de propoſitions qui

qui ſont de grand uſage dans les ſciences. La Diviſion & la Définition.

La Diviſion eſt le partage d'un tout en ce qu'il contient.

Mais comme il y a deux ſortes de *tout*, il y a auſſi de deux ſortes de diviſions. Il y a un tout compoſé de pluſieurs parties réellement diſtinctes, appellé en Latin *totum*, & dont les parties ſont appellées *parties integrantes*. La diviſion de ce tout s'appelle proprement *partition*. Comme quand on diviſe une maiſon en ſes appartemens, une ville en ſes quartiers, un Royaume ou un Etat en ſes Provinces, l'homme en corps & en ame, le corps en ſes membres. La ſeule regle de cette diviſion, eſt de faire des dénombremens bien exacts & auſquels il ne manque rien.

L'autre *tout* eſt appellé en Latin *omne*, & ſes parties *parties ſubjectives*, ou *inferieures*; parceque ce tout eſt un terme commun, & ſes parties ſont le ſujet compris dans ſon étendue, comme le mot d'*animal* eſt un tout de cette nature, dont les inferieurs comme *homme & bête*, qui ſont compris dans ſon étendue, ſont des parties ſubjectives. Cette diviſion retient proprement le nom de diviſion, & on en peut remarquer de quatre ſortes.

La 1. eſt quand on diviſe le genre par ſes eſpeces. *Toute ſubſtance eſt corps ou eſprit: Tout animal eſt homme ou bête.*

La 2. eſt quand on diviſe le genre par ſes differences: *Tout animal eſt raiſonnable ou*

privé de raiſon : Tout nombre eſt pair ou impair : Toute propoſition eſt vraie ou fauſſe : Toute ligne eſt droite ou courbe.

La 3. eſt quand on diviſe un ſujet commun par les accidens oppoſés dont il eſt capable, ou ſelon ſes divers inferieurs, ou en divers temps, comme : *Tout aſtre eſt lumineux par ſoi même, ou ſeulement par reflexion : Tout corps eſt en mouvement ou en repos : Tous les François ſont nobles ou roturiers : Tout homme eſt ſain ou malade : Tous les peuples ſe ſervent pour s'exprimer, ou de la parole ſeulement, ou de l'écriture outre la parole.*

La 4. d'un accident en ſes divers ſujets, comme la diviſion des biens en ceux de l'eſprit & du corps.

Les regles de la diviſion ſont, 1. Qu'elle ſoit entiere, c'eſt à dire, que les membres de la diviſion comprennent toute l'étendue du terme que l'on diviſe ; comme *pair* & *impair* compriment toute l'étendue du terme de *nombre*, n'y en ayant point qui ne ſoit pair ou impair. Il n'y a preſque rien qui faſſe faire tant de faux raiſonnemens, que le defaut d'attention à cette regle ; & ce qui trompe eſt, qu'il y a ſouvent des termes qui paroiſſent tellement oppoſés qu'ils ſemblent ne point ſouffrir de milieu, qui ne laiſſent pas d'en avoir. Ainſi entre ignorant & ſavant, il y a une certaine mediocrité de ſuffiſance qui tire un homme du rang des ignorans, & qui ne le met pas encore au rang des ſavans : Entre vicieux & vertueux, il y a auſſi un certain état dont on peut dire ce que

Ta-

Tacite dit de Galba, *magis extra vitia quàm cum virtutibus*: car il y a des gens qui n'ayant point de vices groſſiers ne ſont pas appellés vicieux, & qui ne faiſant point de bien ne peuvent point être appellés vertueux, quoique devant Dieu ce ſoit un grand vice que de n'avoir point de vertu. Entre ſain & malade il y a l'état d'un homme indiſpoſé ou convaleſcent. Entre le jour & la nuit il y a le crepuſcule. Entre les vices oppoſés il y a le milieu de la vertu, comme la pieté entre l'impieté & la ſuperſtition. Et quelquefois ce milieu eſt double, comme entre l'avarice & la prodigalité il y a la liberalité, & une épargne louable: entre la timidité qui craint tout, & la temerité qui ne craint rien, il y a la généroſité qui ne s'étonne point des perils, & une précaution raiſonnable, qui fait éviter ceux auſquels il n'eſt pas à propos de s'expoſer.

La 2. regle, qui eſt une ſuite de la premiere, eſt que les membres de la diviſion ſoient oppoſés, comme *pair*, *impair*; *raiſonnable*, *privé de raiſon*. Mais il faut remarquer ce qu'on a déja dit dans la 1. Partie, qu'il n'eſt pas neceſſaire que toutes les differences qui font ces membres oppoſés ſoient poſitives; mais qu'il ſuffit que l'une le ſoit, & que l'autre ſoit le genre ſeul avec la negation de l'autre difference. Et c'eſt même par là qu'on fait que les membres ſont plus certainement oppoſés. Ainſi la difference de la bête d'avec l'homme n'eſt que la privation de la Raiſon, qui n'eſt rien de poſi-

tif:

tif: l'imparité n'eſt que la negation de la diviſibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nombre compoſé; l'un & autre ayant l'unité pour meſure, celui qu'on appelle premier n'étant different du compoſé qu'en ce qu'il n'a point d'autre meſure que l'unité.

Neanmoins il faut avouer que c'eſt le meilleur d'exprimer les differences oppoſées par des termes poſitifs quand cela ſe peut, parceque cela fait mieux entendre la nature des membres de la diviſion. C'eſt pourquoi la diviſion de la ſubſtance en celle qui penſe, & celle qui eſt étendue, eſt beaucoup meilleure que la commune, en celle qui eſt materielle, & celle qui eſt immaterielle, ou bien, en celle qui eſt corporelle, & celle qui n'eſt pas corporelle, parceque les mots *d'immaterielle* & *d'incorporelle* ne nous donnent qu'une idée fort imparfaite & fort confuſe de ce qui ſe comprend beaucoup mieux par les mots de *ſubſtance qui penſe*.

La troiſiéme regle qui eſt une ſuite de la ſeconde, eſt que l'un des membres ne ſoit pas tellement enfermé dans l'autre, que l'autre en puiſſe être affirmé, quoiqu'il puiſſe quelquefois y être enfermé en une autre maniere. Car la ligne eſt enfermée dans la ſurface comme le terme de la ſurface, & la ſurface dans le ſolide comme le terme du ſolide. Mais cela n'empêche pas que l'étendue ne ſe diviſe en ligne, ſurface & ſolide, parcequ'on ne peut pas dire que la ligne ſoit ſurface, ni la ſurface ſolide. On ne peut pas

au-

au-contraire diviſer le nombre en pair, impair & quarré, parceque tout nombre quarré étant pair ou impair, il eſt enfermé dans les deux premiers membres.

On ne doit pas auſſi diviſer les opinions en vraies, fauſſes, & probables; parceque toute opinion probable eſt vraie ou fauſſe. Mais on peut les diviſer premierement en vraies & en fauſſes; & puis diviſer les unes & les autres en certaines & en probables.

Ramus & ſes partiſans ſe ſont fort tourmentés pour montrer que toutes les diviſions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on le peut faire commodément c'eſt le meilleur: mais la clarté & la facilité étant ce qu'on doit le plus conſiderer dans les ſciences, on ne doit point rejetter les diviſions en trois membres, & plus encore quand elles ſont plus naturelles, & qu'on auroit beſoin de ſubdiviſions forcées pour les faire toûjours en deux membres. Car alors au-lieu de ſoulager l'eſprit, qui eſt le principal fruit de la diviſion, on l'accable par un grand nombre de ſubdiviſions, qu'il eſt bien plus difficile de retenir, que ſi tout-d'un-coup on avoit fait plus de membres à ce que l'on diviſe. Par exemple, n'eſt-il pas plus court, plus ſimple, & plus naturel de dire: *Toute étendue eſt ou ligne, ou ſurface, ou ſolide*, que de dire, comme Ramus, *magnitudo eſt linea, vel lineatum: Lineatum eſt ſuperficies, vel ſolidum.*

Enfin on peut remarquer que c'eſt un égal defaut de ne faire pas aſſez & de faire trop de di-

diviſion, l'un n'éclaire pas aſſez l'eſprit, & l'autre le diſſipe trop. Craſſot qui eſt un Philoſophe eſtimable entre les Interpretes d'Ariſtote, a nui à ſon Livre par le trop grand nombre de diviſions. On retombe par là dans la confuſion que l'on prétend éviter. *Confuſum eſt quidquid in pulverem ſectum eſt.*

CHAPITRE XVI.

De la Définition qu'on appelle Définition de choſe.

NOus avons parlé fort au-long dans la premiere Partie des définitions de nom, & nous avons montré qu'il ne les falloit pas confondre avec les définitions des choſes; parceque les définitions des noms ſont arbitraires, au-lieu que les définitions des choſes ne dépendent point de nous; mais de ce qui eſt enfermé dans la veritable idée d'une choſe, & ne doivent point être priſes pour principes; mais être conſiderées comme des propoſitions qui doivent ſouvent être confirmées par raiſon, & qui peuvent être combattues. Ce n'eſt donc que de cette derniere ſorte de définition que nous parlons en ce lieu.

Il y en a de deux ſortes: l'une plus exacte qui retient le nom de définition; l'autre moins exacte, qu'on appelle deſcription.

La plus exacte eſt celle qui explique la nature d'une choſe par ſes attributs eſſenciels, dont

dont ceux qui ſont communs s'appellent *genre*, & ceux qui ſont propres, *difference*.

Ainſi on définit l'homme un animal raiſonnable; l'eſprit une ſubſtance qui penſe; le corps une ſubſtance étendue; Dieu, l'Etre parfait. Il faut, autant que l'on peut, que ce qu'on met pour genre dans la définition ſoit le genre prochain du défini, & non pas ſeulement le genre éloigné.

On définit auſſi quelquefois par les parties integrantes, comme lorſqu'on dit que l'homme eſt une choſe compoſée d'un eſprit & d'un corps. Mais alors même il y a quelque choſe qui tient lieu de genre comme le mot de choſe compoſée, & le reſte tient lieu de difference.

La définition moins exacte qu'on appelle deſcription, eſt celle qui donne quelque connoiſſance d'une choſe par les accidens qui lui ſont propres, & qui la déterminent aſſez pour en donner quelque idée qui la diſcerne des autres.

C'eſt en cette maniere qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux, par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur, & autres ſemblables accidens. C'eſt de cette nature que ſont les deſcriptions des Poëtes & des Orateurs.

Il y a auſſi des définitions ou deſcriptions qui ſe font par les cauſes, par la maniere, par la forme, par la fin, &c. comme ſi on définit une horloge, une machine de fer compoſée de diverſes roues, dont le mouvement reglé eſt propre à marquer les heures.

Il y a trois choſes neceſſaires à une bonne définition : Qu'elle ſoit univerſelle ; qu'elle ſoit propre, qu'elle ſoit claire.

1. Il faut qu'une définition ſoit univerſelle, c'eſt-à-dire, qu'elle comprenne tout le défini. C'eſt pourquoi la définition commune du *temps*, que c'eſt *la meſure du mouvement*, n'eſt peut-être pas bonne, parcequ'il y a grande apparence que le temps ne meſure pas moins le repos que le mouvement, puiſqu'on dit auſſi-bien qu'une choſe a été tant de temps en repos, comme on dit qu'elle s'eſt remuée pendant tant de temps : de ſorte qu'il ſemble que le temps ne ſoit autre choſe que la durée de la creature, en quelque état qu'elle ſoit.

2. Il faut qu'une définition ſoit propre, c'eſt-à-dire, qu'elle ne convienne qu'au défini. C'eſt pourquoi la définition commune des élemens, *un corps ſimple corruptible*, ne ſemble pas bonne. Car les corps celeſtes n'étant pas moins ſimples que les élemens par le propre aveu de ces Philoſophes, on n'a aucune raiſon de croire qu'il ne ſe faſſe pas dans les cieux des alterations ſemblables à celles qui ſe font ſur la terre, puiſque, ſans parler des cometes, qu'on ſait maintenant n'être point formées des exhalaiſons de la terre, comme Ariſtote ſe l'étoit imaginé, on a découvert des taches dans le Soleil, qui s'y forment & qui s'y diſſipent de la même ſorte que nos nuages, quoique ce ſoient de bien plus grands corps.

3. Il faut qu'une définition ſoit claire, c'eſt-

c'eſt-à-dire, qu'elle nous ſerve à avoir une idée plus claire & plus diſtincte de la choſe qu'on définit, & qu'elle nous en faſſe, autant qu'il ſe peut, comprendre la nature: de ſorte qu'elle nous puiſſe aider à rendre raiſon de ſes principales proprietés. C'eſt ce qu'on doit principalement conſiderer dans les définitions, & c'eſt ce qui manque à une grande partie des définitions d'Ariſtote.

Car qui eſt celui qui a mieux compris la nature du mouvement par cette définition: *Actus entis in potentia quatenus in potentia*, l'acte d'un Etre en puiſſance entant qu'il eſt en puiſſance? L'idée que la nature nous en fournit n'eſt-elle pas cent fois plus claire que celle-là, & à qui ſervit-elle jamais pour expliquer aucune des proprietés du mouvement?

Les 4. célébres définitions de ces quatre premieres qualités, *le ſec*, *l'humide*, *le chaud*, *le froid*, ne ſont pas meilleures.

Le ſec, dit-il, eſt ce qui eſt facilement retenu dans ſes bornes, & difficilement dans celles d'un autre corps: *quod ſuo termino facilè continetur, difficulter alieno.*

Et *l'humide* au contraire, ce qui eſt facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, & difficilement dans les ſiennes: *quod ſuo termino difficulter continetur, facilè alieno.*

Mais premierement ces deux définitions conviennent mieux aux corps durs & aux corps liquides, qu'aux corps ſecs & aux corps humides. Car on dit qu'un air eſt ſec, & qu'un

qu'un autre air eſt humide, quoiqu'il ſoit toûjours facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, parcequ'il eſt toûjours liquide. Et de plus on ne voit pas comment Ariſtote a pu dire, que le feu, c'eſt-à-dire, la flamme étoit ſeche ſelon cette définition, puiſquelle s'accommode facilement aux bornes d'un autre corps, d'où vient auſſi que Virgile appelle le feu liquide : *& liquidi ſimul ignis.* Et c'eſt une vaine ſubtilité de dire avec Campanella, que le feu étant enfermé, *aut rumpit, aut rumpitur* : car ce n'eſt point à cauſe de ſa prétendue ſéchereſſe, mais parceque la propre fumée l'étouffe s'il n'a de l'air. C'eſtpourquoi il s'accommodera fort bien aux bornes d'un autre corps, pourvu qu'il ait quelque ouverture par où il puiſſe chaſſer ce qui s'en exhale ſans ceſſe.

Pour *le chaud*, il le définit, ce qui raſſemble les corps ſemblables, & deſunit les diſſemblables : *quod congregat homogenea, & diſgregat heterogenea.*

Et *le froid*, ce qui raſſemble les corps diſſemblables, & deſunit les ſemblables : *quod congregat heterogenea, & diſgregat homogenea.* C'eſt ce qui convient quelquefois au chaud & au froid, mais non pas toûjours, & ce qui de plus ne ſert de rien à nous faire entendre la vraie cauſe qui fait que nous appellons un corps chaud & un autre froid. De ſorte que le Chancelier Bacon avoit raiſon de dire, que ces définitions étoient ſemblables à celles qu'on feroit d'un homme en le définiſſant, *un animal qui fait des ſouliers, & qui*

qui labaure les vignes. Le même Philoſophe définit la nature : *Principium motûs & quietis in eo in quo eſt* : Le Principe du mouvement & du repos en ce en quoi elle eſt. Ce qui n'eſt fondé que ſur une imagination qu'il a eue, que les corps naturels étoient en cela differens des corps artificiels, que les naturels avoient en eux le principe de leur mouvement, & que les artificiels ne l'avoient que dehors. Au-lieu qu'il eſt évident & certain que nul corps ne ſe peut donner le mouvement à ſoi-même, parceque la matiere étant de ſoi-même indifferente au mouvement & au repos, ne peut être déterminée à l'un ou à l'autre que par une cauſe étrangere; ce qui ne pouvant aller à l'infini, il faut neceſſairement que ce ſoit Dieu qui ait imprimé le mouvement dans la matiere, & que ce ſoit lui qui l'y conſerve.

La célébre définition de l'ame paroît encore plus défectueuſe : *Actus primus corporis naturalis organici potentiâ vitam habentis. L'acte premier du corps naturel organique, qui a la vie en puiſſance.* On ne ſait ce qu'il a voulu définir. Car ſi c'eſt l'ame entant qu'elle eſt commune aux hommes & aux bêtes, c'eſt une chimere qu'il a défini, n'y ayant rien de commun entre ces deux choſes. 2. Il a expliqué un terme obſcur par 4. ou 5 plus obſcurs. Et pour ne parler que du mot de *vie*, l'idée qu'on a de la vie n'eſt pas moins confuſe que celle qu'on a de l'ame, ces deux termes étant également ambigus & équivoques.

Voilà

Voilà quelques regles de la diviſion & de la définition. Mais quoiqu'il n'y ait rien de plus important dans les ſciences que de bien diviſer & de bien définir, il n'eſt pas neceſſaire d'en rien dire ici davantage, parceque cela dépend beaucoup plus de la connoiſſance de la matiere que l'on traite, que des regles de la Logique.

CHAPITRE XVII.

De la Converſion des Propoſitions: où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la negation, dont cette converſion dépend. Et premierement de la nature de l'affirmation.

Les Chapitres ſuivans ſont un peu difficiles à comprendre, & ne ſont neceſſaires que pour la ſpeculation. C'eſtpourquoi ceux qui ne voudront pas ſe fatiguer l'eſprit à des choſes peu utiles pour la pratique, les peuvent paſſer.

J'Ai reſervé juſques ici à parler de la converſion des propoſitions, parceque de là dépendent les fondemens de toute l'argumentation dont nous devons traiter dans la partie ſuivante; & ainſi il a été bon que cette matiere ne fût pas éloignée de ce que nous avons à dire du raiſonnement, quoique pour la bien traiter il faille reprendre quelque choſe de ce que nous avons dit de l'affirmation & de la negation, & expliquer à fond la nature de l'une & de l'autre.

Il

Il eſt certain que nous ne ſaurions exprimer une propoſition aux autres, que nous ne nous ſervions de deux idées, l'une pour le ſujet, & l'autre pour l'attribut, & d'un autre mot qui marque l'union que notre eſprit y conçoit.

Cette union ne ſe peut mieux exprimer que par les paroles mêmes dont on ſe ſert pour affirmer, en diſant qu'une choſe eſt une autre choſe.

Et de là il eſt clair que la nature de l'affirmation eſt d'unir & d'identifier, pour le dire ainſi, le ſujet avec l'attribut; puiſque c'eſt ce qui eſt ſignifié par le mot *eſt*.

Et il s'enſuit auſſi qu'il eſt de la nature de l'affirmation, de mettre l'attribut dans tout ce qui eſt exprimé dans le ſujet ſelon l'étendue qu'il a dans la propoſition; comme quand je dis que *tout homme eſt animal*, je veux dire & je ſignifie que tout ce qui eſt homme eſt auſſi animal, & ainſi je conçoi l'animal dans tous les hommes.

Que ſi je dis ſeulement, *quelque homme eſt juſte*, je ne mets pas *juſte* dans tous les hommes, mais ſeulement dans quelque homme.

Mais il faut pareillement conſiderer ici ce que nous avons déja dit, qu'il faut diſtinguer dans les idées la comprehenſion de l'extenſion, & que la comprehenſion marque les attributs contenus dans une idée, & l'extenſion, les ſujets qui contiennent cette idée.

Car il s'enſuit de là qu'une idée eſt toûjours

jours affirmée selon sa comprehension, parcequ'en lui ôtant quelqu'un de ses attributs essenciels on la détruit & on l'aneantit entierement, & ce n'est plus la même idée. Et par consequent quand elle est affirmée, elle l'est toûjours selon tout ce qu'elle comprend en soi. Ainsi quand je dis qu'*un rectangle est un parallelograme*, j'affirme du rectangle tout ce qui est compris dans l'idée du parallelograme. Car s'il y avoit quelque partie de cette idée qui ne convînt pas au rectangle, il s'ensuivroit que l'idée entiere ne lui conviendroit pas, mais seulement une partie. Et partant le mot de parallelograme, qui signifie l'idée totale, devroit être nié & non affirmé du rectangle. On verra que c'est le principe de tous les argumens affirmatifs.

Et il s'ensuit au-contraire que l'idée de l'attribut n'est pas prise selon toute son extension, à moins que son extension ne fût pas plus grande que celle du sujet.

Car si je dis que *tous les impudiques seront damnés*, je ne dis pas qu'ils seront eux seuls tous les damnés, mais qu'ils seront du nombre des damnés.

Ainsi l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le sujet, c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative, & l'identité qu'elle marque regarde l'attribut comme resserré dans une étendue égale à celle du sujet, & non pas dans toute sa généralité, s'il en a une plus grande que le sujet. Car il est vrai que les lions sont tous animaux, c'est-à-dire,

re, que chacun des lions enferme l'idée d'animal; mais il n'eſt pas vrai qu'ils ſoient tous les animaux.

J'ai dit que l'attribut n'eſt pas pris dans toute ſa généralité s'il en a une plus grande que le ſujet. Car n'étant reſtreint que par le ſujet, ſi le ſujet eſt auſſi général que cet attribut, il eſt clair qu'alors l'attribut demeurera dans toute ſa généralité, puiſqu'il en aura autant que le ſujet, & que nous ſuppoſons que par ſa nature il n'en peut avoir davantage.

De là on peut recueillir ces quatre axiomes indubitables.

1. AXIOME.

L'attribut eſt mis dans le ſujet par la propoſition affirmative ſelon toute l'extenſion que le ſujet a dans la propoſition. C'eſt à-dire, que ſi le ſujet eſt univerſel, l'attribut eſt conçu dans toute l'extenſion du ſujet; & ſi le ſujet eſt particulier, l'attribut n'eſt conçu que dans une partie de l'extenſion du ſujet. Il y a des exemples ci-deſſus.

2. AXIOME.

L'attribut d'une propoſition affirmative eſt affirmé ſelon toute ſa compreheuſion, c'eſt à-dire, ſelon tous ſes attributs. La preuve en eſt ci-deſſus.

3. AXIOME.

L'attribut d'une propoſition affirmative n'eſt point affirmé ſelon toute ſon extenſion, ſi elle eſt de ſoi même plus grande que celle du ſujet. La preuve en eſt ci-deſſus.

4 AXIOME.

L'extenſion de l'attribut eſt reſſerrée par celle du ſujet, en ſorte qu'il ne ſignifie plus que la partie de ſon extenſion qui convient au ſujet; comme quand on dit que les hommes ſont animaux, le mot d'animal ne ſignifie plus tous les animaux, mais ſeulement les animaux qui ſont hommes.

CHAPITRE XVIII.

De la Converſion des propoſitions affirmatives.

ON appelle converſion d'une propoſition, lorſqu'on change le ſujet en attribut, & l'atribut en ſujet; ſans que la propoſition ceſſe d'être vraie, ſi elle l'étoit auparavant, ou plutôt en ſorte qu'il s'enſuive neceſſairement de la converſion qu'elle eſt vraie, ſuppoſé qu'elle le fût.

Or ce que nous venons de dire fera entendre facilement comment cette converſion ſe doit faire. Car comme il eſt impoſible qu'une choſe ſoit jointe & unie à une autre, que cette autre ne ſoit jointe auſſi à la premiere, & qu'il s'enſuit fort bien que ſi A eſt joint à B, B auſſi eſt joint à A, il eſt clair qu'il eſt impoſſible que deux choſes ſoient conçues comme identifiées, qui eſt la plus parfaite de toutes les unions, que cette union ne ſoit reciproque, c'eſt à-dire, que l'on ne puiſſe faire une affirmation mutuelle des deux termes

mes unis en la maniere qu'ils ſont unis. Ce qui s'appelle converſion.

Ainſi comme dans les propoſitions particulieres affirmatives ; par exemple, lorſqu'on dit, *quelque homme eſt juſte*, le ſujet & l'attribut ſont tous deux particuliers, le ſujet d'*homme* étant particulier par la marque de particularité que l'on y ajoûte, & l'attribut *juſte* l'étant auſſi, parceque ſon étendue étant reſſerrée par celle du ſujet, il ne ſignifie que la ſeule juſtice qui eſt en quelque homme, il eſt évident que ſi quelque homme eſt identifié avec quelque juſte, quelque juſte auſſi eſt identifié avec quelque homme ; & qu'ainſi il n'y a qu'à changer ſimplement l'attribut en ſujet ; en gardant la même particularité, pour convertir ces ſortes de propoſitions.

On ne peut pas dire la même choſe des propoſitions univerſelles affirmatives, à cauſe que dans ces propoſitions il n'y a que le ſujet qui ſoit univerſel, c'eſt-à-dire, qui ſoit pris ſelon toute ſon étendue, & que l'attribut au contraire eſt limité & reſtreint, & partant lorſqu'on le rendra ſujet par la converſion, il lui faudra garder ſa même reſtriction, & y ajouter une marque qui le détermine, depeur que l'on ne le prenne généralement. Ainſi quand je dis que *l'homme eſt animal*, j'unis l'idée d'*homme* avec celle d'*animal* reſtreinte & reſſerrée aux ſeuls hommes. Et partant quand je voudrai enviſager cette union comme par une autre face, & commençant par l'*animal*, en affirmant enſuite

l'homme, il faut conſerver à ce terme ſa même reſtriction, & depeur que l'on ne s'y trompe, y ajoûter quelque note de détermination.

De ſorte que de ce que les propoſitions affirmatives ne ſe peuvent convertir qu'en particulieres affirmatives, on ne doit pas conclure qu'elles ſe convertiſſent moins proprement que les autres; mais comme elles ſont compoſées d'un ſujet général & d'un attribut reſtreint, il eſt clair que lorſqu'on les convertit, en changeant l'attribut en ſujet, elles doivent avoir un ſujet reſtreint & reſſerré, c'eſt-à-dire, particulier.

De là on doit tirer ces deux regles.

1. REGLE.

Les propoſitions univerſelles affirmatives ſe peuvent convertir en ajoûtant une marque de particularité à l'attribut devenu ſujet.

2. REGLE.

Les propoſitions particulieres affirmatives ſe doivent convertir ſans aucune addition ni changement, c'eſt-à-dire, en retenant pour l'attribut devenu ſujet, la marque de particularité qui étoit au premier ſujet.

Mais il eſt aiſé de voir que ces deux regles ſe peuvent reduire à une ſeule qui les comprendra toutes deux.

L'attribut étant reſtreint par le ſujet dans toutes les propoſitions affirmatives, ſi on le veut faire devenir ſujet, il lui faut conſerver ſa reſtriction; & par conſequent lui donner une marque de particularité, ſoit que le premier

mier ſujet fût univerſel, ſoit qu'il fût particulier.

Neanmoins il arrive aſſez ſouvent que des propoſitions univerſelles affirmatives ſe peuvent convertir en d'autres univerſelles. Mais c'eſt ſeulement lorſque l'attribut n'a pas de ſoi-même plus d'étendue que le ſujet, comme lorſqu'on affirme la difference ou le propre de l'eſpece, ou la définition du défini. Car alors l'attribut n'étant point reſtreint, ſe peut prendre dans la converſion auſſi généralement que ſe prenoit le ſujet: *Tout homme eſt raiſonnable. Tout raiſonnable eſt homme.*

Mais ces converſions n'étant veritables qu'en des rencontres particulieres, on ne les compte point pour de vraies converſions, qui doivent être certaines & infaillibles par la ſeule diſpoſition des termes.

CHAPITRE XIX.

De la Nature des Propoſitions negatives.

LA nature d'une propoſition negative ne ſe peut exprimer plus clairement, qu'en diſant que c'eſt concevoir qu'une choſe n'eſt pas une autre.

Mais afin qu'une choſe ne ſoit pas une autre, il n'eſt pas neceſſaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, & il ſuffit qu'elle n'ait pas tout ce que l'autre a, comme il ſuffit, afin qu'une bête ne ſoit pas homme, qu'elle n'ait pas tout ce qu'a l'homme, & il n'eſt pas neceſſaire qu'elle n'ait rien de ce qui eſt

dans l'homme. Et de là on peut tirer cet axiome.

5. AXIOME.

La proposition negative ne sépare pas du sujet toutes les parties contenues dans la comprehension de l'attribut: mais elle sépare seulement l'idée totale & entiere composée de tous ces attributs unis.

Si je dis que la matiere n'eſt pas une ſubſtance qui penſe, je ne dis pas pour cela qu'elle n'eſt pas ſubſtance, mais je dis qu'elle n'eſt pas ſubſtance *penſante*, qui eſt l'idée totale & entiere que je nie de la matiere.

Il en eſt tout au-contraire de l'extenſion de l'idée. Car la propoſition negative ſépare du ſujet l'idée de l'attribut ſelon toute ſon extenſion. Et la raiſon en eſt claire. Car être ſujet d'une idée, & être contenu dans ſon extenſion, n'eſt autre choſe qu'enfermer cette idée; & par conſequent quand on dit qu'une idée n'en enferme pas une autre, qui eſt ce qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'eſt pas un des ſujets de cette idée.

Ainſi, ſi je dis que l'homme n'eſt pas un être inſenſible, je veux dire qu'il n'eſt aucun des êtres inſenſibles, & par conſequent je les ſépare tous de lui. Et de là on peut tirer cet autre axiome.

6. AXIOME.

L'attribut d'une propoſition negative eſt toûjours pris généralement. Ce qui ſe peut auſſi exprimer ainſi plus diſtinctement: *Tous les ſujets d'une idée qui eſt niée d'une autre, ſont auſſi niés de cette autre idée*, c'eſt-à-dire, qu'u-

qu'une idée eſt toûjours niée ſelon toute ſon extenſion. Si le triangle eſt nié de quarrés, tout ce qui eſt triangle ſera nié du quarré. On exprime ordinairement dans l'Ecole cette regle en ces termes, qui ont le même ſens: *Si on nie le genre, on nie auſſi l'eſpece.* Car l'eſpece eſt un ſujet du genre, l'homme eſt un ſujet d'animal, parcequ'il eſt contenu dans ſon extenſion.

Non ſeulement les propoſitions negatives ſeparent l'attribut du ſujet ſelon toute l'extenſion de l'attribut; mais elles ſéparent auſſi cet attribut du ſujet ſelon toute l'extenſion qu'a le ſujet dans la propoſition, c'eſt-à-dire, qu'elle l'en ſépare univerſellement ſi le ſujet eſt univerſel, & particulierement s'il eſt particulier. Si je dis que *nul vicieux n'eſt heureux*, je ſépare toutes les perſonnes heureuſes de toutes les perſonnes vicieuſes: ſi je dis que *quelque Docteur n'eſt pas docte*, je ſépare docte de quelque Docteur: & de là on doit tirer cet axiome.

7. AXIOME.

Tout attribut nié d'un ſujet, eſt nié de tout ce qui eſt contenu dans l'étendue qu'a ce ſujet dans la propoſition.

CHAPITRE XX.

De la Converſion des propoſitions negatives.

COmme il eſt impoſſible qu'on ſépare deux choſes totalement, que cette ſéparation ne ſoit mutuelle & reciproque, il eſt clair

que si je dis que *nul homme n'est pierre*, je puis dire aussi que *nulle pierre n'est homme.* Car si quelque pierre étoit homme, cet homme seroit pierre, & par consequent il ne seroit pas vrai que nul homme ne fût pierre. Et partant,

3. REGLE.

Les propositions universelles negatives se peuvent convertir simplement en changeant l'attribut en sujet, & conservant à l'attribut devenu sujet, la même universalité qu'avoit le premier sujet.

Car l'attribut dans les propositions negatives est toûjours pris universellement, parcequ'il est nié selon toute son étendue, ainsi que nous l'avons montré ci-dessus.

Mais par cette même raison on ne peut faire de conversion des propositions negatives particulieres, & on ne peut pas dire, par exemple, que *quelque Medecin n'est pas homme*, parceque l'on dit que *quelque homme n'est pas Medecin.* Cela vient, comme j'ai dit, de la nature même de la negation que nous venons d'expliquer, qui est que dans les propositions negatives l'attribut est toûjours pris universellement & selon toute son extension; de sorte que lorsqu'un sujet particulier devient attribut par la conversion dans une proposition negative particuliere, il devient universel, & change de nature contre les regles de la veritable conversion, qui ne doit point changer la restriction ou l'étendue des termes. Ainsi dans cette proposition, *Quelque homme n'est pas Medecin*, le terme d'*homme* est

eſt pris particulierement. Mais dans cette fauſſe converſion, *quelque Medecin n'eſt pas homme*, le mot d'homme eſt pris univerſellement.

Or il ne s'enſuit nullement de ce que la qualité de Medecin eſt ſéparée de quelque homme dans cette propoſition, *quelque homme n'eſt pas Medecin*, & de ce que l'idée de triangle eſt ſéparée de celle de quelque figure en cette autre propoſition, *Quelque figure n'eſt pas triangle*, il ne s'enſuit, dis-je, nullement qu'il y ait des Medecins qui ne ſoient pas hommes, ni des triangles qui ne ſoient pas figurés.

TROISIE'ME PARTIE DE LA LOGIQUE.

Du Raiſonnement.

CETTE Partie que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les regles du raiſonnement, eſt eſtimée la plus importante de la Logique, & c'eſt preſque l'unique qu'on y traite avec quelque ſoin. Mais il y a ſujet de douter ſi elle eſt auſſi utile qu'on ſe l'imagi-

ne. La plûpart des erreurs des hommes, comme nous avons déja dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes. Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnemens qui ne soient faux que parce que la consequence en est mal tirée: Et ceux qui ne seroient pas capables d'en reconnoître la fausseté par la seule lumiere de la Raison, ne le seroient pas ordinairement d'entendre les regles que l'on en donne, & encore moins de les appliquer. Neanmoins quand on ne considereroit ces regles que comme des verités speculatives, elles serviroient toûjours à exercer l'esprit: Et de plus on ne peut nier qu'elles n'ayent quelque usage en quelques rencontres, & à l'égard de quelques personnes qui étant d'un naturel vif & pénétrant ne se laissent quelquefois tromper par de fausses consequences, que faute d'attention; à quoi la reflexion qu'ils feroient sur ces regles seroit capable de remedier. Quoi qu'il en soit, voilà ce qu'on en dit ordinairement, & quelque chose même de plus que ce qu'on en dit.

CHAPITRE PREMIER.

De la Nature du Raisonnement, & des diverses especes qu'il y en peut avoir.

LA neceſſité du raiſonnement n'eſt fondée que ſur les bornes étroites de l'eſprit humain

main, qui ayant à juger de la verité ou de la fauſſeté d'une propoſition ; qu'alors on appelle *queſtion*, ne le peut pas toûjours faire par la conſideration des deux idées qui la compoſent, dont celle qui en eſt le ſujet eſt auſſi appellée *le petit terme*, parceque le ſujet eſt d'ordinaire moins étendu que l'attribut, & celle qui en eſt l'attribut, eſt auſſi appellée *le grand terme* par une raiſon contraire. Lors donc que la ſeule conſideration de ces deux idées ne ſuffit pas pour faire juger ſi l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a beſoin de recourir à une troiſiéme idée, ou incomplexe ou complexe, (ſuivant ce qui a été dit des termes complexes) & cette troiſiéme idée s'appelle *moyen*.

Or il ne ſerviroit de rien, pour faire cette comparaiſon de deux idées enſemble par l'entremiſe de cette troiſiéme idée, de la comparer ſeulement avec un des deux termes. Si je veux ſavoir, par exemple, ſi l'ame eſt ſpirituelle, & que ne le pénétrant pas d'abord je choiſiſſe pour m'en éclaircir l'idée de penſée, il eſt clair qu'il me ſera inutile de comparer la penſée avec l'ame, ſi je ne conçoi dans la penſée aucun raport avec l'attribut de ſpirituelle, par le moyen duquel je puiſſe juger s'il convient ou ne convient pas à l'ame. Je dirai bien, par exemple, l'ame penſe ; mais je n'en pourrai pas conclure, donc elle eſt ſpirituelle, ſi je ne conçoi aucun rapport entre le terme de *penſer*, & celui de *ſpirituelle*.

Il faut donc que ce terme moyen ſoit comparé tant avec le ſujet ou le petit terme,

qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes qu'on appelle *simples* pour cette raison, soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les argumens qu'on appelle *conjonctifs*.

Mais en l'une ou l'autre maniere cette comparaison demande deux propositions.

Nous parlerons en particulier des argumens conjonctifs; mais pour les simples cela est clair, parceque le moyen étant une fois comparé avec l'attribut de la conclusion, (ce qui ne peut être qu'en affirmant ou niant) fait la proposition qu'on appelle *majeure*, à cause que cet attribut de la conclusion s'appelle *grand terme*.

Et étant une autre fois comparé avec le sujet de la conclusion, fait celle qu'on appelle *mineure*, à cause que le sujet de la conclusion s'appelle *petit terme*.

Et puis la conclusion, qui est la proposition même qu'on avoit à prouver, & qui avant que d'être prouvée s'appelloit *question*.

Il est bon de savoir que les deux premieres propositions s'appellent aussi *prémisses* (*præmissæ*) parcequ'elles sont mises au moins dans l'esprit avant la conclusion qui en doit être une suite necessaire si le syllogisme est bon, c'est-à-dire, que supposé la verité des prémisses, il faut necessairement que la conclusion soit vraie.

Il est vrai que l'on n'exprime pas toûjours les deux prémisses, parceque souvent une seule

ſeule ſuffit pour en faire concevoir deux à l'eſprit. Et quand on n'exprime ainſi que deux propoſitions, cette ſorte de raiſonnement s'appelle *enthymeme*, qui eſt un veritable ſyllogiſme dans l'eſprit, parce-qu'il ſupplée la propoſition qui n'eſt pas exprimée; mais qui eſt imparfait dans l'expreſſion, & ne conclut qu'en vertu de cette propoſition ſous-entendue.

J'ai dit qu'il y avoit au moins trois propoſitions dans un raiſonnement; mais il y en pourroit avoir beaucoup davantage ſans qu'il fût pour cela defectueux, pourvu qu'on garde toûjours les regles. Car ſi après avoir conſulté une troiſiéme idée, pour ſavoir ſi un attribut convient ou ne convient pas à un ſujet, & l'avoir comparée avec un des termes, je ne ſai pas encore s'il convient ou ne convient pas au ſecond terme: j'en pourrois choiſir un quatriéme pour m'en éclaircir, & un cinquiéme ſi celui-là ne ſuffit pas, juſqu'à ce que je vinſſe à un terme qui liât l'attribut de la concluſion avec le ſujet.

Si je doute, par exemple, *Si les avares ſont miſerables*, je pourrai conſiderer d'abord que les avares ſont pleins de deſirs & de paſſions: Si cela ne me donne pas lieu de conclure, *donc ils ſont miſerables*, j'examinerai ce que c'eſt que d'être pleins de deſirs, & je trouverai dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choſes que l'on deſire, & la miſere dans cette privation de ce que l'on deſire; ce qui me donnera lieu de former ce raiſonnement: *Les avares ſont pleins de deſirs: Ceux*

Ceux qui ſont pleins de deſirs manquent de beaucoup de choſes, parcequ'il eſt impoſſible qu'ils ſatisfaſſent tous leurs deſirs : Ceux qui manquent de ce qu'ils deſirent ſont miſerables; donc les avares ſont miſerables.

Ces ſortes de raiſonnemens compoſés de pluſieurs propoſitions, dont la ſeconde dépend de la premiere, & ainſi du reſte, s'appellent *ſorites.* Et ce ſont ceux qui ſont les plus ordinaires dans les Mathematiques. Mais parceque quand ils ſont longs, l'eſprit a plus de peine à les ſuivre, & que le nombre de trois propoſitions eſt aſſez proportionné avec l'étendue de notre eſprit, on a pris plus de ſoin d'examiner les regles des bons & des mauvais ſyllogiſmes, c'eſt-à-dire, des argumens des trois propoſitions : ce qu'il eſt bon de ſuivre, parceque les regles qu'on en donne ſe peuvent facilement appliquer à tous les raiſonnemens compoſés de pluſieurs propoſitions, d'autant qu'ils ſe peuvent tous reduire en ſyllogiſmes, s'ils ſont bons.

CHAPITRE II.

Diviſion des Syllogiſmes en ſimples, & en conjonctifs, & des ſimples en incomplexes & en complexes.

LEs Syllogiſmes ſont ou *ſimples* ou *conjonctifs.* Les *ſimples* ſont ceux où le moyen n'eſt joint à la fois qu'à un des termes de la concluſion : Les *conjonctifs* ſont ceux où il eſt joint à tous les deux. Ainſi cet argument eſt ſimple.

Tout

Tout bon Prince eſt aimé de ſes ſujets:
Tout Roi pieux eſt bon Prince:
Donc tout Roi pieux eſt aimé de ſes ſujets.

Parceque le moyen eſt joint ſéparément avec *Roi pieux* qui eſt le ſujet de la concluſion, & avec *aimé de ſes ſujets* qui en eſt l'attribut. Mais celui-ci eſt conjonctif par une raiſon contraire:

Si un Etat électif eſt ſujet aux diviſions, il n'eſt pas de longue durée:
Or un Etat électif eſt ſujet aux diviſions:
Donc un Etat électif n'eſt pas de longue durée:

puiſqu'*Etat électif* qui eſt le ſujet, & *de longue durée* qui eſt l'attribut, entrent dans la majeure.

Comme ces deux ſortes de ſyllogiſmes ont leurs regles ſéparées, nous en traiterons ſéparément.

Les ſyllogiſmes ſimples, qui ſont ceux où le moyen eſt joint ſéparément avec chacun des termes de la concluſion, ſont encore de deux ſortes.

Les uns, où chaque terme eſt joint tout entier avec le moyen, ſavoir avec l'attribut tout entier dans la majeure, & avec le ſujet tout entier dans la mineure.

Les autres, où la concluſion étant complexe, c'eſt-à-dire, compoſée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du ſujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propoſitions, & on prend tout le reſte qui n'eſt plus qu'un ſeul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre propoſition. Comme dans cet argument:

La

La Loi divine oblige d'honorer les Rois:
Louis XIV. eſt Roi:
Donc la Loi divine oblige d'honorer Louis XIV.

Nous appellerons les premieres ſortes d'argumens, démêlez & incomplexes, & les autres impliqués ou complexes; non que tous ceux où il y a des propoſitions complexes ſoient de ce dernier genre, mais parcequ'il n'y en a point de ce dernier genre où il n'y ait des propoſitions complexes.

Or quoique les regles qu'on donne ordinairement pour les ſyllogiſmes ſimples puiſſent avoir lieu dans tous les ſyllogiſmes complexes en les renverſant, neanmoins parceque la force de la concluſion ne dépend point de ce renverſement-là, nous n'appliquerons ici les regles des ſyllogiſmes ſimples qu'aux incomplexes, en reſervant de traiter à part des ſyllogiſmes complexes.

CHAPITRE III.

Regles générales des ſyllogiſmes ſimples incomplexes.

Ce chapitre & les ſuivans juſques au douziéme ſont de ceux dont il eſt parlé dans *le Diſcours*, qui contiennent des choſes ſubtiles & neceſſaires pour la ſpeculation de la Logique, mais qui ſont de peu d'uſage.

NOus avons déja vu dans les chapitres précedens, qu'un ſyllogiſme ſimple ne doit avoir que trois termes, les deux termes de la concluſion & un ſeul moyen, dont chacun étant

étant repeté deux fois, il s'en fait trois propoſitions : la majeure où entre le moyen & l'attribut de la concluſion appellé le grand terme; la mineure où entre auſſi le moyen & le ſujet de la concluſion appellé le petit terme ; & la concluſion dont le petit terme eſt le ſujet, & le grand terme l'attribut.

Mais parcequ'on ne peut pas tirer toutes ſortes de concluſions de toutes ſortes de prémiſſes, il y a des regles générales qui font voir qu'une concluſion ne ſauroit être bien tirée dans un ſyllogiſme où elles ne ſont pas obſervées. Et ces regles ſont fondées ſur les axiomes qui ont été établis dans la 2. Partie touchant la nature des propoſitions affirmatives, & negatives, univerſelles, & particulieres, tels que ſont ceux-ci, qu'on ne fera que propoſer, ayant été prouvés ailleurs.

1. Les propoſitions particulieres ſont enfermées dans les générales de même nature, & non les générales dans les particulieres, I. dans A. & O. dans E. & non A. dans I. ni E. dans O.

2. Le ſujet d'une propoſition pris univerſellement ou particulierement, eſt ce qui la rend univerſelle ou particuliere.

3. L'attribut d'une propoſition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le ſujet, eſt toûjours conſideré comme pris particulierement : parceque ce n'eſt que par accident s'il eſt quelquefois pris généralement.

4. L'attribut d'une propoſition negative eſt toûjours pris généralement.

Ce ſont principalement ſur ces axiomes que ſont

ſont fondées les regles générales des ſyllogiſmes, qu'on ne ſauroit violer ſans tomber en de faux raiſonnemens.

I. REGLE.

Le moyen ne peut être pris deux fois particulierement, mais il doit être pris au moins une fois univerſellement.

Car devant unir ou deſunir les deux termes de la concluſion, il eſt clair qu'il ne le peut faire s'il eſt pris pour deux parties differentes d'un même tout, parceque ce ne ſera pas peut-être la même partie qui ſera unie ou deſunie de ces deux termes. Or étant pris deux fois particulierement, il peut être pris pour deux differentes parties du même tout; & par conſequent on n'en pourra rien conclure au-moins neceſſairement; ce qui ſuffit pour rendre un argument vicieux, puiſqu'on n'appelle bon ſyllogiſme, comme on vient de dire, que celui dont la concluſion ne peut être fauſſe, les prémiſſes étant vraies. Ainſi dans cet argument: *Quelque homme eſt ſaint: quelque homme eſt voleur: Donc quelque voleur eſt ſaint*, le mot d'*homme* étant pris pour diverſes parties des hommes, ne peut unir *voleur* avec *ſaint*, parceque ce n'eſt pas le même homme qui eſt ſaint & qui eſt voleur.

On ne peut pas dire le même du ſujet & de l'attribut de la concluſion. Car encore qu'ils ſoient pris deux fois particulierement, on les peut neanmoins unir enſemble en uniſſant un de ces termes au moyen dans toute l'étendue du moyen. Car il s'enſuit de là fort bien,

bien que ſi ce moyen eſt uni dans quelqu'une de ſes parties à quelque partie de l'autre terme, ce premier terme que nous avons dit être joint à tout le moyen, ſe trouvera joint auſſi avec le terme auquel quelque partie du moyen eſt joint. S'il y a quelques François dans chaque maiſon de Paris, & qu'il y ait des Allemans en quelque maiſon de Paris, il y a des maiſons où il y a tout enſemble un François & un Alleman.

Si quelques riches ſont ſots,
Et que tout riche ſoit honoré,
Il y a des ſots honorés.

Car ces riches qui ſont ſots ſont auſſi honorés, puiſque tous les riches ſont honorés, & par conſequent dans ces riches ſots & honorés les qualités de ſot & d'honoré ſont jointes enſemble.

2. REGLE.

Les termes de la concluſion ne peuvent point être pris plus univerſellement dans la concluſion que dans les prémiſſes.

C'eſtpourquoi lorſque l'un ou l'autre eſt pris univerſellement dans la concluſion, le raiſonnement ſera faux s'il eſt pris particulierement dans les deux premieres propoſitions.

La raiſon eſt qu'on ne peut rien conclure du particulier au général (ſelon le premier axiome.) Car de ce que quelque homme eſt noir, on ne peut pas conclure que tout homme eſt noir.

1. *Corollaire.*

Il doit toûjours y avoir dans les prémiſſes un

un terme universel de plus que dans la conclusion. Car tout terme qui est général dans la conclusion le doit aussi être dans les prémisses. Et de plus, le moyen y doit être pris au moins une fois généralement.

2. *Corollaire.*

Lorsque la conclusion est negative, il faut necessairement que le grand terme soit pris généralement dans la majeure. Car il est pris généralement dans la conclusion negative (par le 4. axiome) & par consequent il doit aussi être pris généralement dans la majeure, (par la 2. regle.)

3. *Corollaire.*

La majeure d'un argument, dont la conclusion est negative, ne peut jamais être une particuliere affirmative. Car le sujet & l'attribut d'une proposition affirmative sont tous deux pris particulierement (par le 2. & 3. axiome.) Et ainsi le grand terme n'y seroit pris que particulierement contre le 2. corollaire.

4. *Corollaire.*

Le petit terme est toûjours dans la conclusion comme dans les prémisses, c'est-à-dire, que comme il ne peut être que particulier dans la conclusion quand il est particulier dans les prémisses, il peut au-contraire être toûjours général dans la conclusion quand il l'est dans les prémisses. Car le petit terme ne sauroit être général dans la mineure lorsqu'il en est le sujet, qu'il ne soit généralement uni au moyen ou desuni du moyen, & il n'en peut être l'attribut, & y être pris gé-

généralement, que la propoſition ne ſoit negative, parceque l'attribut d'une propoſition affirmative eſt toûjours pris particulierement. Or les propoſitions negatives marquent que l'attribut pris ſelon toute ſon étendue, eſt deſuni d'avec le ſujet.

Et par conſequent une propoſition où le petit terme eſt général, marque ou une union du moyen avec tout ce petit terme, ou une deſunion du moyen d'avec tout le petit terme.

Or ſi par cette union du moyen avec le petit terme on conclut qu'une autre idée eſt jointe avec ce petit terme, on doit conclure qu'elle eſt jointe à tout le petit terme, & non ſeulement à une partie. Car le moyen étant joint à tout le petit terme, ne peut prouver rien par cette union d'une partie, qu'il ne le prouve auſſi des autres, puiſqu'il eſt joint à toutes.

De même ſi la deſunion du moyen d'avec le petit terme prouve quelque choſe de quelque partie du petit terme, elle le prouve de toutes les parties, puiſqu'il eſt également deſuni de toutes les parties.

5. Corollaire.

Lorſque la mineure eſt une negative univerſelle, ſi on en peut tirer une concluſion legitime elle peut toûjours être générale. C'eſt une ſuite du précedent corollaire. Car le petit terme ne ſauroit manquer d'être pris généralement dans la mineure lorſqu'elle eſt negative univerſelle, ſoit qu'il en ſoit le ſujet (par le 2. ax.) ſoit qu'il en ſoit l'attribut (par le 4.)

3. RE-

3. REGLE.

On ne peut rien conclure de deux propoſitiens negatives.

Car deux propoſitions negatives, ſéparent le ſujet du moyen, & l'attribut du même moyen. Or de ce que deux choſes ſont ſéparées de la même choſe, il ne s'enſuit ni qu'elles ſoient, ni qu'elles ne ſoient pas la même choſe. De ce que les Eſpagnols ne ſont pas Turcs, & de ce que les Turcs ne ſont pas Chrétiens, il ne s'enſuit pas que les Eſpagnols ne ſoient pas Chrétiens, & il ne s'enſuit pas auſſi que les Chinois le ſoient, quoiqu'ils ne ſoient pas plus Turcs que les Eſpagnols.

4. REGLE.

On ne peut prouver une concluſion negative par deux propoſitions affirmatives.

Car de ce que les deux termes de la concluſion ſont unis avec un troiſiéme, on ne peut pas prouver qu'ils ſoient deſunis entr' eux.

5. REGLE.

La concluſion ſuit toûjours la plus foible partie, c'eſt à-dire, que s'il y a une des deux propoſitions negatives, elle doit être negative; & s'il y en a une particuliere, elle doit être particuliere.

La preuve en eſt, que s'il y a une propoſition negative, le moyen eſt deſuni de l'une des parties de la concluſion; & partant il eſt incapable de les unir, ce qui eſt neceſſaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une propoſition particuliere, la con-

conclusion n'en peut être générale. Car si la conclusion est générale affirmative, le sujet étant universel, il doit être aussi universel dans la mineure, & par conséquent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure. Donc il en sera général dans la majeure, parcequ'autrement il seroit deux fois particulier. Donc il en sera le sujet, & par conséquent cette majeure sera aussi universelle. Et ainsi il ne peut y avoir de proposition particuliere dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles negatives. Car de là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux premisses, suivant le premier corollaire. Or comme il y doit avoir une proposition affirmative par la troisiéme regle, dont l'attribut est pris particulierement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, & par conséquent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles: Ce qu'il falloit demontrer.

4. *Corollaire.*

Ce qui conclut le général, conclut le particulier. Ce qui conclut A. conclut I. ce qui conclut E. conclut O. Mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le général. C'est une suite de la regle précedente & du 1. axiome. Mais il faut remarquer qu'il

a plu aux hommmes de ne conſiderer les eſpeces de ſyllogiſmes que ſelon la plus noble concluſion qui eſt la générale: de ſorte qu'on ne compte point pour une eſpece particuliere de ſyllogiſme celui où l'on ne conclut le particulier que parcequ'on ne peut auſſi conclure le général.

C'eſt pourquoi il n'y a point de ſyllogiſme où la majeure étant A. & la mineure E. la concluſion ſoit O. Car (par le 5. corollaire) la concluſion d'une mineure univerſelle negative peut toûjours être générale. De ſorte que ſi on ne la peut pas tirer générale, ce ſera parcequ'on n'en pourra tirer aucune. Ainſi A. E. O. n'eſt jamais un ſyllogiſme à part, mais ſeulement entant qu'il peut être enfermé dans A. E. E.

6. REGLE.

De deux propoſitions particulieres il ne s'enſuit rien.

Car ſi elles ſont toutes deux affirmatives, le moyen y ſera pris deux fois particulierement, ſoit qu'il ſoit ſujet (par le 2. axiome) ſoit qu'il ſoit attribut, (par le 3. axiome.) Or par la 1. regle on ne conclut rien par un ſyllogiſme dont le moyen eſt pris deux fois particulierement.

Et s'il y en avoit une negative, la concluſion l'étant auſſi, (par la regle précedente) il doit y avoir au-moins deux termes univerſels dans les prémiſſes, (ſuivant le 2. corollaire.) Donc il doit y avoir une propoſition univerſelle dans ces deux prémiſſes, étant impoſſible de diſpoſer en ſorte trois termes

en

en deux propoſitions, où il doit y avoir deux termes pris univerſellement, que l'on ne faſſe ou deux attributs negatifs, ce qui ſeroit contre la troiſiéme regle, ou quelqu'un des ſujets univerſels, ce qui fait la propoſition univerſelle.

CHAPITRE IV.

Des Figures & des Modes des ſyllogiſmes en général. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.

APrès l'établiſſement des regles générales qui doivent être neceſſairement obſervées dans tous les ſyllogiſmes ſimples, il reſte à voir combien il peut y avoir de ces ſortes de ſyllogiſmes.

On peut dire en général qu'il y en a autant de ſortes qu'il peut y avoir de differentes manieres de diſpoſer, en gardant ces regles, les trois propoſitions d'un ſyllogiſme, & les trois termes dont elles ſont compoſées.

La diſpoſition des 3. propoſitions ſelon leurs 4. differences A. E. I. O. s'appelle *mode*.

Et la diſpoſition des trois termes, c'eſt-à-dire, du moyen avec les trois termes de la concluſion, s'appelle *figure*.

Or on peut compter combien il peut y avoir de modes concluans, à n'y conſiderer point les differentes figures ſelon leſquelles un même mode peut faire divers ſyllogiſmes. Car par la doctrine des combinaiſons 4. termes

(comme ſont A. E. I. O.) étant pris trois à trois ne peuvent être differemment arrangés qu'en 64.. manieres. Mais de ces 64. diverſes manieres, ceux qui voudront prendre la peine de les conſiderer chacune à part, trouveront qu'il y en a

28. excluſes par la 3. & la 6. regle, qu'on ne conclut rien de deux negatives & de deux particulieres:

18. par la 5. que la concluſion ſuit la plus foible partie:

6. par la 4. qu'on ne peut conclure negativement de deux affirmatives:

1. ſavoir I. E. O. par le 3. corollaire des regles générales.

1. ſavoir, A. E. O. par le 6. corollaire des regles générales:

Ce qui fait en tout 54. Et par conſequent il ne reſte que dix modes concluans.

4. Affir. { A. A. A. / A. I. I. / A. A. I. / I. A. I.

6. Neg. { E. A. E. / A. E. E. / E. A. O. / A. O. O. / O. A. O. / E. I. O.

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix eſpeces de ſyllogiſmes, parcequ'un ſeul de ces modes en peut faire diverſes eſpeces, ſelon l'autre maniere d'où ſe prend la diverſité des ſyllogiſmes, qui eſt la differente diſpoſition des trois termes que nous avons déja dit s'appeller *figure*.

Or pour cette diſpoſition des trois termes, elle ne peut regarder que les deux premieres pro-

propoſitions, parceque la concluſion eſt ſuppoſée avant qu'on faſſe le ſyllogiſme pour la prouver. Et ainſi le moyen ne ſe pouvant arranger qu'en quatre manieres differentes avec les deux termes de la concluſion, il n'y a auſſi que quatre figures poſſibles.

Car ou le moyen eſt *ſujet en la majeure*, & *attribut en la mineure*. Ce qui fait la 1. *figure*.

Ou il eſt *attribut en la majeure & en la mineure*. Ce qui fait la 2. *figure*.

Ou il eſt *ſujet en l'une & en l'autre*. Ce qui fait la 3. *figure*.

Ou il eſt enfin *attribut dans la majeure, & ſujet en la mineure*. Ce qui peut faire une 4. *figure*; étant certain que l'on peut conclure quelquefois neceſſairement en cette maniere, ce qui ſuffit pour faire un vrai ſyllogiſme. On en verra des exemples ci-après.

Neanmoins parcequ'on ne peut conclure de cette quatriéme maniere, qu'en une façon qui n'eſt nullement naturelle, & où l'eſprit ne ſe porte jamais, Ariſtote & ceux qui l'ont ſuivi n'ont pas donné à cette maniere de raiſonner le nom de figure. Galien a ſoûtenu le contraire, & il eſt clair que ce n'eſt qu'une diſpute de mots, qui ſe doit decider en leur faiſant dire de part & d'autre ce qu'ils entendent par le mot de figure.

Mais ceux-là ſe trompent ſans doute qui prennent pour une 4. figure, qu'ils accuſent Ariſtote de n'avoir pas reconnuë, les argumens de la 1. dont la majeure & la mineure ſont tranſpoſées, comme lorſque l'on dit: *Tout corps eſt diviſible; tout ce qui eſt diviſible*

ble eſt imparfait. Donc tout tout corps eſt imparfait. Je m'étonne que Monſieur Gaſſendi ſoit tombé dans cette erreur. Car il eſt ridicule de prendre pour la majeure d'un ſyllogiſme la propoſition qui ſe trouve la premiere, & pour mineure celle qui ſe trouve la ſeconde: ſi cela étoit il faudroit prendre ſouvent la concluſion même pour la majeure ou la mineure d'un argument, puiſque c'eſt aſſez ſouvent la premiere ou la ſeconde des trois propoſitions qui le compoſent, comme dans ces vers d'Horace la concluſion eſt la premiere, la mineure la ſeconde, & la majeure la troiſiéme.

Qui melior ſervo, qui liberior ſit avarus:
In triviis fixum cùm ſe dimittit ad aſſem
Non video: nam qui cupiet metuet quoque; porro
Qui metuens vivit liber mihi non erit unquam.

Car tout cela ſe reduit à cet argument:

Celui qui eſt dans de continuelles apprehenſions n'eſt point libre:

Tout avare eſt dans de continuelles apprehenſions:

Donc nul avare n'eſt libre.

Il ne faut donc point avoir égard au ſimple arrangement local des propoſitions qui ne changent rien dans l'eſprit; mais on doit prendre pour ſyllogiſmes de la 1. figure tous ceux où le milieu eſt ſujet dans la propoſition où ſe trouve le grand terme (c'eſt à-dire l'attribut de la concluſion) & attribut dans celle où ſe trouve le petit terme (c'eſt-à-dire le ſujet de la concluſion.) Et ainſi il

ne

ne reſte pour 4. figure que ceux au-contraire où le milieu eſt attribut dans la majeure & ſujet dans la mineure. Et c'eſt ainſi que nous les appellerons, ſans que perſonnne le puiſſe trouver mauvais, puiſque nous avertiſſons par avance, que nous n'entendons par ce terme de figure, qu'une differente diſpoſition du moyen.

CHAPITRE V.

Regles, modes & fondemens de la premiere figure.

LA premiere figure eſt donc celle où le moyen eſt ſujet dans la majeure, & attribut dans la mineure.

Cette figure n'a que deux regles.

1. REGLE.

Il faut que la mineure ſoit affirmative.

Car ſi elle étoit negative, la majeure ſeroit affirmative par la 3. regle générale, & la concluſion negative par la 5. Donc le grand terme ſeroit pris univerſellement dans la concluſion, parcequ'elle ſeroit negative, & particulierement dans la majeure, parcequ'il en eſt l'attribut dans cette figure, & qu'elle ſeroit affirmative, ce qui ſeroit contre la 2. regle, qui défend de conclure du particulier au général. Cette raiſon a lieu auſſi dans la 3. figure, où le grand terme eſt auſſi attribut dans la majeure.

2. REGLE.

La majeure doit être univerſelle.

Car la mineure étant affirmative par la régle précedente, le moyen qui y eſt attribut y eſt pris particulierement. Donc il doit être univerſel dans la majeure où il eſt ſujet, ce qui la rend univerſelle : autrement il ſeroit pris deux fois particulierement, contre la premiere regle générale.

Démonſtration.

Qu'il ne peut y avoir que 4. modes de la premiere figure.

On a fait voir dans le chapitre précedent qu'il ne peut y avoir que dix modes concluans. Mais de ces dix modes A.E.E. & A.O.O. ſont exclus par la 1. regle de cette figure, qui eſt que la mineure doit être affirmative.

I.A.I. & O.A.O. ſont exclus par la 2. qui eſt que la majeure doit être univerſelle.

A.A.I. & E.A.O. ſont exclus par le 4. corollaire des regles générales. Car le petit terme étant ſujet dans la mineure, elle ne peut être nniverſelle que la concluſion ne le puiſſe être auſſi.

Et par conſequent il ne reſte que ces 4. modes.

2. Affir. { A.A.A. / A. I. I. } 2. Neg. { E.A.E. / E. I.O. }

Ce qu'il falloit démontrer.

Ces quatre modes pour être plus facilement retenus, ont été reduits à des mots artificiels, dont les trois ſyllabes marquent les trois propoſitions, & la voyelle de chaque ſyllabe marque quelle doit être cette propoſition. De ſorte que ces mots ont cela de très-commode dans l'Ecole, qu'on marque clairement par

par un seul mot une espece de syllogisme, que sans cela on ne pourroit faire entendre qu'avec beaucoup de discours,

BAR- *Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il doit nourrir, est homicide:*

BA- *Tous les riches qui ne donnent point l'aumône dans les necessités publiques, laissent mourir de faim ceux qu'ils doivent nourrir:*

RA. *Donc ils sont homicides.*

CE- *Nul voleur impenitent ne doit s'attendre d'être sauvé:*

LA- *Tous ceux qui meurent après s'être enrichis du bien de l'Eglise, sans le vouloir restituer, sont des voleurs impenitens:*

RENT. *Donc nul d'eux ne doit s'attendre d'être sauvé.*

DA- *Tout ce qui sert au salut, est avantageux:*

RI- *Il y a des afflictions qui servent au salut:*

L *Donc il y a des afflictions qui sont avantageuses.*

FE- *Ce qui est suivi d'un juste repentir, n'est jamais à souhaiter.*

RI- *Il y a des plaisirs qui sont suivis d'un juste repentir:*

O- *Donc il y a des plaisirs qui ne sont point à souhaiter.*

Fondement de la premiere figure.

Puisque dans cette figure le grand terme est affirmé ou nié du moyen pris universellement, & ce même moyen affirmé ensuite dans la mineure du petit terme, on [illegible] de la

la concluſion, il eſt clair qu'elle n'eſt fondée que ſur deux principes ; l'un pour les modes affirmatifs, l'autre pour les modes negatifs.

Principe des modes affirmatifs.

Ce qui convient à une idée priſe univerſellement, convient auſſi à tout ce dont cette idée eſt affirmée, ou qui eſt ſujet de cette idée, ou qui eſt compris dans l'extenſion de cette idée, car ces expreſſions ſont ſynonymes.

Ainſi l'idée d'*animal* convenant à tous les hommes, convient auſſi à tous les Ethiopiens. Ce principe a été tellement éclairci dans le chapitre où nous avons traité de la nature des propoſitions affirmatives, qu'il n'eſt pas neceſſaire de l'éclaircir ici davantage. Il ſuffira d'avertir qu'on l'exprime ordinairement dans l'Ecole en cette maniere : *Quod convenit conſequenti, convenit antecedenti.* Et que l'on entend par terme conſequent, une idée generale qui eſt affirmée d'une autre, & par antecedent, le ſujet dont elle eſt affirmée, parcequ'en effet l'attribut ſe tire par conſequent du ſujet ; s'il eſt homme, il eſt animal.

Principe des modes negatifs.

Ce qui eſt nié d'une idée priſe univerſellement, eſt nié de tout ce dont cette idée eſt affirmée.

Arbre eſt nié de tous les animaux, il eſt donc nié de tous les hommes, parcequ'ils ſont animaux. On l'exprime ainſi dans l'Ecole : *Quod negatur de conſequenti, negatur de antecedenti.* Ce que nous avons dit en trai-

traitant des propoſitions negatives, me diſpenſe d'en parler ici davantage.

Il faut remarquer qu'il n'y a que la 1. figure qui conclue tout A. E. I. O.

Et qu'il n'y a qu'elle auſſi qui conclue A. dont la raiſon eſt, qu'afin que la concluſion ſoit univerſelle affirmative, il faut que le petit terme ſoit pris generalement dans la mineure, & par conſequent qu'il en ſoit ſujet, & que le moyen en ſoit l'attribut: d'où il arrive que le moyen y eſt pris particulierement. Il faut donc qu'il ſoit pris generalement dans la majeure, (par la 1. regle generale) & que par conſequent il en ſoit le ſujet. Or c'eſt en cela que conſiſte la 1. figure, que le moyen y eſt ſujet en la majeure, & attribut en la mineure.

CHAPITRE VI.

Regles, modes, & fondemens de la ſeconde figure.

LA 2. figure eſt celle où le moyen eſt deux fois attribut. Et de là il s'enſuit qu'afin qu'elle conclue neceſſairement, il faut que l'on garde ces deux regles.

1. REGLE.

Il faut qu'il y ait une des deux premieres propoſitions negatives, & par conſequent que la concluſion le ſoit auſſi par la ſixiéme regle generale.

Car ſi elles étoient toutes deux affirmatives,

le moyen qui eſt toûjours attribut, ſeroit pris deux fois particulierement contre la premiere regle generale.

2. REGLE.

Il faut que la majeure ſoit univerſelle:

Car la concluſion étant negative, le grand terme ou l'attribut eſt pris univerſellement. Or ce même terme eſt ſujet de la majeure: Donc il doit être univerſel, & par conſequent rendre la majeure univerſelle.

Démonſtration.

Qu'il ne peut y avoir que 4. modes dans la 2. figure.

Des dix modes concluans, les 4. affirmatifs ſont exclus par la 1. regle de cette figure, qui eſt que l'une des prémiſſes doit être negative.

O. A. O. eſt exclus par la 2. regle, qui eſt que la majeure doit être univerſelle.

E. A. O. eſt exclus pour la même raiſon qu'en la 1. figure, parceque le petit terme eſt auſſi ſujet en la mineure.

Il ne reſte donc de ces dix modes que ces quatre:

2. Gener. { E. A. E. / A. E. E. } 2. Partic. { E. I. O. / A. O. O. }

Ce qu'il falloit démontrer.

On a compris ces 4. modes ſous ces mots artificiels.

CE- *Nul menteur n'eſt croyable:*
SA- *Tout homme-de-bien eſt croyable:*
RE. *Donc nul homme-de-bien eſt menteur.*
CA- *Tous ceux qui ſont à* JESUS-CHRIST *crucifient leur chair:*
MES- *Tous ceux qui menent une vie molle &*

voluptueuſe ne crucifient point leur chair:

TRES. *Donc nul d'eux n'eſt à* JESUS-CHRIST.

FES- *Nulle vertu n'eſt contraire à l'amour de la verité*:

TI- *Il y a un amour de la paix qui eſt contraire à l'amour de la verité*:

NO- *Donc il y a un amour de la paix qui n'eſt pas vertu.*

BA- *Toute vertu eſt accompagnée de diſcretion*:

RO- *Il y a des zeles ſans diſcretion*:

CO- *Donc il y a des zeles qui ne ſont pas vertu.*

Fondement de la 2. figure.

Il ſeroit facile de reduire toutes ces diverſes ſortes d'argumens à un même principe par quelque détour ; mais il eſt plus avantageux d'en reduire deux à un principe, & deux à un autre ; parceque la dépendance & la liaiſon qu'ils ont avec ces deux principes eſt plus claire & plus immediate.

1. Principe des argumens en *Ceſare* & *Feſtino*.

Le premier de ces principes eſt celui-qui ſert auſſi de fondement aux argumens negatifs de la premiere figure ; ſavoir, *Que ce qui eſt nié d'une idée univerſelle, eſt auſſi nié de tout ce dont cette idée eſt affirmée, c'eſt-à-dire, de tous les ſujets de cette idée.* Car il eſt clair que les argumens en *Ceſare* & en *Feſtino* ſont établis ſur ce principe. Pour montrer, par exemple, que nul homme-de-bien n'eſt menteur, j'ai affirmé croyable de tout

homme-de-bien, & j'ai nié menteur de tout homme croyable, en disant que nul menteur n'est croyable. Il est vrai que cette façon de nier est indirecte, puisqu'au-lieu de nier menteur de croyable, j'ai nié croyable de menteur. Mais comme les propositions negatives universelles se convertissent simplement, en niant l'attribut d'un sujet universel, on nie ce sujet universel de l'attribut.

Cela fait voir neanmoins que les argumens en *Cesare* sont en quelque maniere indirects, puisque ce qui doit être nié n'y est nié qu'indirectement; mais comme cela n'empêche pas que l'esprit ne comprenne facilement & clairement la force de l'argument, ils peuvent passer pour directs, entendant ce terme pour des argumens clairs & naturels.

Cela fait voir aussi que ces deux modes *Cesare* & *Festino* ne sont differens des deux de la 1. figure, *Celarent* & *Ferio*, qu'en ce que la majeure en est renversée. Mais quoique l'on puisse dire que les modes negatifs de la 1. figure sont plus directs, il arrive neanmoins souvent que ces deux de la 2. figure qui y répondent sont plus naturels, & que l'esprit s'y porte plus facilement. Car, par exemple, dans celui que nous venons de proposer, quoique l'ordre direct de la negation demandât que l'on dit: Nul homme croyable n'est menteur, ce qui eût fait un argument en *Celarent*; neanmoins notre esprit se porte plus naturellement à dire, que nul menteur n'est croyable.

Prin-

Principe des argumens en *Camestres* & *Baroco.*

Dans ces deux modes le moyen est affirmé de l'attribut de la conclusion, & nié du sujet : Ce qui fait voir qu'ils sont établis directement sur ce principe : *Tout ce qui est compris dans l'extension d'une idée universelle, ne convient à aucun des sujets dont on la nie, l'attribut d'une proposition negative étant pris selon toute son extension, comme on l'a prouvé dans la 2. Partie.*

Vrai Chrétien est compris dans l'extension de charitable, puisque tout vrai Chrétien est charitable : Charitable est nié d'impitoyable envers les pauvres. Donc vrai Chrétien est nié d'impitoyable envers les pauvres. Ce qui fait cet argument :

Tout vrai Chrétien est charitable :

Nul impitoyable envers les pauvres n'est charitable :

Donc nul impitoyable envers les pauvres n'est vrai Chrétien.

CHAPITRE VII.

Regles, modes, & fondemens de la troisiéme figure.

DAns la 3. figure le moyen est deux fois sujet. D'où il s'ensuit :

1. REGLE.

1. *Que la mineure en doit être affirmative.*

Ce que nous avons déja prouvé par la premiere regle de la 1. figure, parceque dans l'une

l'une & dans l'autre l'attribut de la conclusion est aussi attribut dans la majeure.

2. REGLE.

L'on n'y peut conclure que particulierement.

Car la mineure étant toûjours affirmative, le petit terme qui y est attribut est particulier. Donc il ne peut être universel dans la conclusion où il est sujet, parceque ce seroit conclure le general du particulier, contre la 2. regle generale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 6. modes dans la troisiéme figure.

Des dix modes concluans, A. E. E. & A. O. O. sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est, que la mineure ne peut être negative.

A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la 2. regle, qui est, que la conclusion n'y peut être generale.

Il ne reste donc que six modes.

3. Affirm. { A. A. I. / A. I. I. / I. A. I. } 3. Neg. { E. A. O. / E. I. O. / O. A. O. }

Ce qu'il falloit démontrer.

C'est ce qu'on a reduit à ces six mots artificiels, quoique dans un autre ordre.

DA- *La divisibilité de la matiere à l'infini est incomprehensible:*

RA- *La divisibilité de la matiere à l'infini est très-certaine:*

PTI. *Il y a donc des choses très-certaines qui sont incomprehensibles.*

FE- *Nul homme ne se peut quitter soi-même:*

LA-

LAPION. *Tout homme eſt ennemi de ſoi-même:*
Il y a donc des ennemis que l'on ne ſauroit quitter.

DISAMIS. *Il y a des méchans dans les plus grandes fortunes:*
Tous les méchans ſont miſerables:
Il y a donc des miſerables dans les plus grandes fortunes.

DATISI. *Tout ſerviteur de Dieu eſt Roi:*
Il y a des ſerviteurs de Dieu qui ſont pauvres:
Il y a donc des pauvres qui ſont Rois.

BOCARDO. *Il y a des coleres qui ne ſont pas blâmables:*
Toute colere eſt une paſſion:
Donc il y a des paſſions qui ne ſont pas blâmables.

FERISON. *Nulle ſotiſe n'eſt éloquente:*
Il y a des ſotiſes en figure:
Il y a donc des figures qui ne ſont pas éloquentes.

Fondement de la 3. figure.

Les deux termes de la concluſion étant attribués dans les deux prémiſſes à un même terme qui ſert de moyen, on peut reduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe:

Principe des modes affirmatifs.

Lorsque deux termes ſe peuvent affirmer d'une même choſe, ils ſe peuvent auſſi affirmer l'un de l'autre pris particulierement.

Car étant unis enſemble dans cette choſe, puiſqu'ils lui conviennent, il s'enſuit qu'ils ſont quelquefois unis enſemble; & partant que l'on

l'on les peut affirmer l'un de l'autre particulierement. Mais afin qu'on ſoit aſſûré que deux termes ayent été affirmés d'une même choſe, qui eſt le moyen, il faut que ce moyen ſoit pris au-moins une fois univerſellement, car s'il étoit pris deux fois particulierement, ce pourroit être deux diverſes parties d'un terme commun qui ne ſeroient pas la même choſe.

Principe des modes negatifs.

Lorſque de deux termes l'un peut être nié & l'autre affirmé de la même choſe, ils ſe peuvent nier particulierement l'un de l'autre.

Car il eſt certain qu'ils ne ſont pas toûjours joints enſemble, puiſqu'ils n'y ſont pas joints dans cette choſe. Donc on les peut nier quelquefois l'un de l'autre, c'eſt-à-dire, que l'on les peut nier l'un de l'autre pris particulierement. Mais il faut par la même raiſon, qu'afin que ce ſoit la même choſe, le moyen ſoit pris au-moins une fois univerſellement.

CHAPITRE VIII.

Des Modes de la quatriéme figure.

LA 4. figure eſt celle où le moyen eſt attribut dans la majeure, & ſujet dans la mineure. Elle eſt ſi peu naturelle qu'il eſt aſſez inutile d'en donner les regles. Les voilà neanmoins afin qu'il ne manque rien à la démonſtration de toutes les manieres ſimples de raiſonner.

1. RE-

1. REGLE.

Quand la majeure eſt affirmative, la mineure eſt toûjours univerſelle.

Car le moyen eſt pris particulierement dans la majeure affirmative, parcequ'il en eſt l'attribut. Il faut donc (par la 1. regle générale) qu'il ſoit pris généralement dans la mineure, & que par conſequent il la rende univerſelle, parcequ'il en eſt le ſujet.

2. REGLE.

Quand la mineure eſt affirmative, la concluſion eſt toûjours particuliere.

Car le petit terme eſt attribut dans la mineure. Et par conſequent il y eſt pris particulierement, quand elle eſt affirmative; d'où il s'enſuit (par la 2. regle générale) qu'il doit être auſſi particulier dans la concluſion : ce qui la rend particuliere, parcequ'il en eſt le ſujet.

3. REGLE.

Dans les modes negatifs la majeure doit être generale.

Car la concluſion étant negative, le grand terme y eſt pris généralement. Il faut donc (par la 2. regle générale) qu'il ſoit pris auſſi généralement dans les prémiſſes. Or il eſt le ſujet de la majeure auſſi bien que dans la 2. figure : & par conſequent il faut auſſi-bien que dans la 2. figure, qu'étant pris généralement il rende la majeure generale.

Démonſtration.

Qu'il ne peut y avoir que 5. modes dans la 4. figure.

Des

Des dix modes concluans, A. I. I. & A. O. O. ſont exclus par la 1. regle.

A. A. A. & E. A. E. ſont exclus par la 2.

O. A. O. par la 3.

Il ne reſte donc que ces 5.

2. Affirm. { A. A. I. / I. A. I.

3. Neg. { A. E. E. / E. A. O. / E. I. O.

Ces 5. modes ſe peuvent renfermer dans ces mots artificiels.

BAR- *Tous les miracles de la nature ſont ordinaires:*

BA- *Tout ce qui eſt ordinaire ne nous frappe point:*

RI. *Donc il y a des choſes qui ne nous frappent point, qui ſont des miracles de la nature.*

CA- *Tous les maux de la vie ſont des maux paſſagers:*

LEN- *Tous les maux paſſagers ne ſont point à craindre:*

TES. *Donc nul des maux qui ſont à craindre n'eſt un mal de cette vie.*

DI- *Quelque fou dit vrai:*

BA- *Quiconque dit vrai, merite d'être ſuivi:*

TIS. *Donc il y en a qui meritent d'être ſuivis, qui ne laiſſent pas d'être fous.*

FES- *Nulle vertu n'eſt une qualité naturelle:*

PA- *Toute qualité naturelle a Dieu pour premier auteur:*

MO. *Donc il y a des qualités qui ont Dieu pour auteur, qui ne ſont pas des vertus.*

FRE- *Nul malheureux n'eſt content:*

SI-

SI- Il *y a des personnes contentes qui sont pauvres:*

SOM. Il *y a donc des pauvres qui ne sont pas malheureux.*

Il est bon d'avertir que l'on exprime ordinairement ces 5. modes en cette façon: *Baralipton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorun*; ce qui est venu de ce qu'Aristote n'ayant pas fait une figure séparée de ces modes, on ne les a regardés que comme des modes indirects de la 1. figure, parce qu'on a prétendu que la conclusion en étoit renversée, & que l'attribut en étoit le veritable sujet. C'est pourquoi ceux qui ont suivi cette opinion, ont mis pour premiere proposition celle où le sujet de la conclusion entre, & pour mineure celle où entre l'attribut.

Et ainsi ils ont donné 9. modes à la 1. figure, 4. directs, & 5. indirects qu'il ont renfermés dans ces deux vers:

Barbara, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Baralipton*,

Celantes, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum*.

Et pour les deux autres figures:

Cesare, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, *Darapti*,

Felapton, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*.

Mais comme la conclusion étant toûjours supposée, puisque c'est ce qu'on veut prouver; on ne peut pas dire proprement qu'elle soit jamais renversée, nous avons cru qu'il étoit plus avantageux de prendre toûjours pour majeure la proposition où entre l'attribut

but de la conclusion : Ce qui nous a obligé, pour mettre la majeure la premiere, de renverser ces mots artificiels. De sorte que, pour les mieux retenir, on les peut renfermer en ce vers :

Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Frisesom.

Recapitulation.

Des diverses especes de Syllogismes.

De tout ce qu'on vient de dire on peut conclure qu'il y a 19. especes de syllogismes qu'on peut diviser en diverses manieres.

1. En { Generaux 5. / Particul. 14.
2. En { Affirm. 7. / Neg. 12.
3. En ceux qui concluent { A. 1. / E. 4. / I. 6. / O. 8.

4. Selon les differentes figures en les subdivisant par les modes; ce qui a déja été assez fait dans l'explication de chaque figure.

5. Ou au-contraire selon les modes en les subdivisant par les figures : ce qui fera encore trouver 19. especes de syllogismes, parcequ'il y a trois modes dont chacun ne conclut qu'en une seule figure ; 6. dont chacun conclut en deux figures, & un qui conclut en toutes les quatre.

CHA-

CHAPITRE IX.

Des Syllogiſmes complexes, & comment on les peut reduire aux Syllogiſmes communs, & en juger par les mêmes regles.

IL faut avouer que s'il y en a à qui la Logique ſert, il y en a beaucoup à qui elle nuit; & il faut reconnoître en même temps, qu'il n'y en a point à qui elle nuiſe davantage, qu'à ceux qui s'en piquent le plus, & qui affectent avec plus de vanité de paroître bons Logiciens : Car cette affectation même étant la marque d'un eſprit bas & peu ſolide, il arrive que s'attachant plus à l'écorce des regles qu'au bon ſens, qui en eſt l'ame, ils ſe portent facilement à rejetter comme mauvais des raiſonnemens qui ſont très-bons, parcequ'ils n'ont pas aſſez de lumiere pour les ajuſter aux regles, qui ne ſervent qu'à les tromper, à cauſe qu'ils ne les comprennent qu'imparfaitement.

Pour éviter ce defaut, qui reſſent beaucoup cet air de pedanterie, ſi indigne d'un honnête homme, nous devons plutôt examiner la ſolidité d'un raiſonnement par la lumiere naturelle, que par les formes; & un des moyens d'y réüſſir, quand nous y trouvons quelque difficulté, eſt d'en faire d'autres ſemblables en differentes matieres; & lorſqu'il nous paroît clairement qu'il conclut bien, à ne conſiderer que le bon ſens, ſi nous trouvons en même-temps qu'il contien-

ne

ne quelque chose qui ne nous semble pas conforme aux regles, nous devons plutôt croire que c'est faute de le bien démêler, que non pas qu'il y soit contraire en effet.

Mais les raisonnemens dont il est plus difficile de bien juger, & où il est plus aisé de se tromper, sont ceux que nous avons déja dit se pouvoir appeller *complexes*, non pas simplement parcequ'il s'y trouvoit des propositions complexes, mais parceque les termes de la conclusion étant complexes, n'étoient pas pris tous entiers dans chacune des prémisses pour être joints avec le moyen, mais seulement une partie de l'un des termes. Comme en cet exemple:

Le Soleil est une chose insensible:
Les Perses adoroient le Soleil:
Donc les Perses adoroient une chose insensible.

Où l'on voit que la conclusion ayant pour attribut, *adoroient une chose insensible*, on n'en met qu'une partie dans la majeure, savoir *une chose insensible*, & *adoroient*, dans la mineure.

Or nous ferons deux choses touchant ces sortes de syllogismes. Nous montrerons, 1. comment on les peut reduire aux syllogismes incomplexes dont nous avons parlé jusques ici, pour en juger par les mêmes regles.

Et nous ferons voir en second lieu, que l'on peut donner des regles plus générales pour juger tout d'un coup de la bonté ou du vice de ces syllogismes complexes, sans avoir besoin d'aucune reduction.

C'est

C'eſt une choſe aſſez étrange, que quoique l'on faſſe peut-être beaucoup plus d'état de la Logique qu'on ne devroit, juſques à ſoûtenir qu'elle eſt abſolument neceſſaire pour acquerir les ſciences, on la traite neanmoins avec ſi peu de ſoin, que l'on n'y dit preſque rien de ce qui peut avoir quelque uſage. Car on ſe contente d'ordinaire de donner des regles des ſyllogiſmes ſimples, & preſque tous les exemples qu'on en apporte ſont compoſés de propoſitions incomplexes, qui ſont ſi claires que perſonne ne s'eſt jamais aviſé de les propoſer ſerieuſement dans aucun diſcours. Car à qui a-t-on jamais ouï faire ces ſyllogiſmes: Tout homme eſt animal: Pierre eſt homme: donc Pierre eſt animal?

Mais on ſe met peu en peine d'appliquer les regles des ſyllogiſmes aux argumens dont les propoſitions ſont complexes, quoique cela ſoit ſouvent aſſez difficile, & qu'il y ait pluſieurs argumens de cette nature qui paroiſſent mauvais, & qui ſont neantmoins fort bons; & que d'ailleurs l'uſage de ces ſortes d'argumens ſoit beaucoup plus frequent que celui des ſyllogiſmes entierement ſimples. C'eſt ce qu'il ſera plus aiſé de faire voir par des exemples que par des regles.

I. EXEMPLE.

Nous avons dit, par exemple, que toutes les propoſitions compoſées de verbes actifs ſont complexes en quelque maniere; & de ces propoſitions on en fait ſouvent des argumens dont la forme & la force eſt difficile à

reconnoître, comme celui-ci que nous avons déja proposé en exemple.

La Loi divine commande d'honorer les Rois :
Louis XIV. est Roi :
Donc la Loi divine commande d'honorer Louis XIV.

Quelques personnes peu intelligentes ont accusé ces sortes de syllogismes d'être defectueux, parce, disoient-ils, qu'ils sont composés de pures affirmatives dans la 2. figure, ce qui est un défaut essenciel. Mais ces personnes ont bien montré qu'ils consultoient plus la lettre & l'écorce des regles, que non pas la lumiere de la Raison, par laquelle ces regles ont été trouvées. Car cet argument est tellement vrai & concluant, que s'il étoit contre la regle, ce seroit une preuve que la regle seroit fausse, & non pas que l'argument fût mauvais.

Je dis donc 1. que cet argument est bon. Car dans cette proposition : *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, ce mot de *Rois* est pris généralement pour tous les Rois en particulier, & par conséquent Louis XIV. est du nombre de ceux que la Loi divine commande d'honorer.

Je dis en 2. lieu, que *Roi* qui est le moyen n'est point attribut dans cette proposition : *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, quoiqu'il soit joint à l'attribut *commande* ; ce qui est bien different : Car ce qui est veritablement attribut est affirmé & convient : Or *Roi* n'est point affirmé, & ne convient point à la Loi de Dieu. 2. L'attribut est restreint par

le

le ſujet. Or le mot de *Roi* n'eſt point reſtreint dans cette propoſition : *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, puiſqu'il ſe prend généralement.

Mais ſi l'on demande ce qu'il eſt donc, il eſt facile de répondre qu'il eſt ſujet d'une autre propoſition enveloppée dans celle-là. Car quand je dis que la Loi divine commande d'honorer les Rois, comme j'attribue à la Loi de commander, j'attribue auſſi l'honneur aux Rois. Car c'eſt comme ſi je diſois : *La Loi divine commande que les Rois ſoient honorés.*

De même dans cette concluſion : *La Loi divine commande d'honorer Louis XIV.* Louïs XIV. n'eſt point l'attribut, quoique joint à l'attribut, & il eſt au-contraire le ſujet de la propoſition enveloppée. Car c'eſt autant que ſi je diſois : *La Loi divine commande que Louïs XIV. ſoit honoré.*

Ainſi ces propoſitions étant développées en cette maniere :

La Loi divine commande que les Rois ſoient honorés :

Louis XIV. eſt Roi :

Donc la Loi divine commande que Louïs XIV. ſoit honoré :

Il eſt clair que tout l'argument conſiſte dans ces propoſitions :

Les Rois doivent être honorés :

Louïs XIV. eſt Roi :

Donc Louïs XIV. doit être honoré.

Et que cette propoſition : *La Loi divine commande*, qui paroiſſoit la principale, n'eſt qu'une propoſition incidente à cet argument,

qui eſt jointe à l'affirmation à qui la Loi divine ſert de preuve.

Il eſt clair de même que cet argument eſt de la 1. figure en *Barbara*, les termes ſinguliers comme Louïs XIV. paſſant pour univerſels, parcequ'ils ſont pris dans toute leur étendue, comme nous avons déja remarqué.

2. EXEMPLE.

Par la même raiſon cet argument qui paroît de la 2. figure, & conforme aux regles de cette figure, ne vaut rien.

Nous devons croire l'Ecriture:
La Tradition n'eſt point l'Ecriture:
Donc nous ne devons point croire la Tradition.

Car il ſe doit reduire à la 1. figure, comme s'il y avoit:

L'Ecriture doit être crue:
La Tradition n'eſt pas l'Ecriture:
Donc la Tradition ne doit pas être crue.

Or l'on ne peut rien conclure dans la 1. figure d'une mineure negative.

3. EXEMPLE.

Il y a d'autres argumens qui paroiſſent de pures affirmatives dans la 2 figure, & qui ne laiſſent pas d'être fort bons, comme:

Tout bon paſteur eſt prêt de donner ſa vie pour ſes brebis:
Or il y a peu aujourd'hui de paſteurs qui ſoient prêts de donner leur vie pour leurs brebis:
Donc il y a peu aujourd'hui de bons paſteurs.

Mais ce qui fait que ce raiſonnement eſt bon, c'eſt qu'on n'y conclut affirmativement qu'en apparence. Car la mineure eſt une

pro-

propoſition excluſive, qui contient dans le ſens cette negative : *Pluſieurs des paſteurs d'aujourd'hui ne ſont pas prêts à donner leur vie pour leurs brebis* : Et la concluſion auſſi ſe reduit à cette negative : *Pluſieurs des paſteurs d'aujourd'hui ne ſont pas de bons paſteurs.*

4. EXEMPLE.

Voici encore un argument, qui étant de la 1. figure, paroît avoir la mineure negative, & qui neanmoins eſt fort bon.

Tous ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment ; ſont hors d'atteinte à leurs ennemis :

Or quand un homme n'aime que Dieu, on ne lui peut ravir ce qu'il aime :

Donc tous ceux qui n'aiment que Dieu ſont hors d'atteinte à leurs ennemis.

Ce qui fait que cet argument eſt fort bon, c'eſt que la mineure n'eſt *negative* qu'en apparence, & eſt en effet *affirmative*.

Car le ſujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'eſt pas *ceux à qui on peut ravir ce qu'ils aiment* ; mais c'eſt au contraire *ceux à qui on ne peut le ravir*. Or c'eſt ce qu'on affirme de ceux qui n'aiment que Dieu ; de ſorte que le ſens de la mineure eſt :

Or tous ceux qui n'aiment que Dieu ſont du nombre de ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment ; Ce qui eſt viſiblement une propoſition affirmative.

5. EXEMPLE.

C'eſt ce qui arrive encore, quand la majeure eſt une propoſition excluſive, comme :

Les seuls amis de Dieu sont heureux:

Or il y a des riches qui ne sont pas amis de Dieu:

Donc il y a des riches qui ne sont pas heureux.

Car la particule *seuls* fait que la 1. proposition de ce syllogisme vaut ces deux ici: *Les amis de Dieu sont heureux:* Et, *tous les autres hommes qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux.*

Or comme c'est de cette seconde proposition que dépend la force de ce raisonnement, la mineure qui sembloit negative devient affirmative, parceque le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas *amis de Dieu*, mais *ceux qui ne sont pas amis de Dieu*; de sorte que tout l'argument se doit prendre ainsi:

Tous ceux qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux:

Or il y a des riches qui sont du nombre de ceux qui ne sont point amis de Dieu:

Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.

Mais ce qui fait qu'il n'est point necessaire d'exprimer la mineure de cette sorte, & que l'on lui laisse l'apparence d'une proposition negative, c'est que c'est la même chose de dire negativement qu'un homme n'est pas ami de Dieu, & de dire affirmativement qu'il est non ami de Dieu, c'est à-dire, du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu.

6. EXEMPLE.

Il y a beaucoup d'argumens semblables dont toutes les propositions paroissent negatives, &

& qui neanmoins ſont très-bons, parcequ'il y en a une qui n'eſt negative qu'en apparence, & qui eſt affirmative en effet, comme nous venons de le faire voir, & comme on verra encore par cet exemple:

Ce qui n'a point de parties ne peut perir par la diſſolution de ſes parties:

Notre ame n'a point de parties;

Donc notre ame ne peut perir par la diſſolution de ſes parties.

Il y a des perſonnes qui apportent ces ſortes de ſyllogiſmes pour montrer que l'on ne doit pas prétendre que cet axiome de Logique, *On ne conclut rien de pures negatives*, ſoit vrai généralement & ſans diſtinction: Mais ils n'ont pas pris garde que dans le ſens, la mineure de ce ſyllogiſme & autres ſemblables eſt affirmative, parceque le milieu, qui eſt le ſujet de la majeure, en eſt l'attribut. Or le ſujet de la majeure n'eſt pas, *ce qui a des parties*, mais *ce qui n'a point de parties.* Et ainſi le ſens de la mineure eſt: *Notre ame eſt une choſe qui n'a point de parties*, ce qui eſt une propoſition affirmative d'un attribut negatif.

Ces mêmes perſonnes prouvent encore que les argumens negatifs ſont quelquefois concluans, par ces exemples: *Jean n'eſt point raiſonnable: Donc il n'eſt point homme. Nul animal ne voit: Donc nul homme ne voit.* Mais ils devoient conſiderer que ces exemples ne ſont que des enthymemes, & que nul enthymeme ne conclut qu'en vertu d'une propoſition ſous-entendue, & qui par conſequent doit être dans l'eſprit, quoiqu'elle ne ſoit pas exprimée.

Or dans l'un & l'autre de ces exemples la proposition sous-entendue est necessairement affirmative. Dans le 1. celle-ci: *Tout homme est raisonnable : Jean n'est point raisonnable: Donc Jean n'est point homme.* Et dans l'autre: *Tout homme est animal : Nul animal ne voit: Donc nul homme ne voit.* Or on ne peut pas dire que ces syllogismes soient de pures negatives. Et par consequent les enthymemes qui ne concluent que parcequ'ils enferment ces syllogismes entiers dans l'esprit de celui qui les fait, ne peuvent être apportés en exemple pour faire voir qu'il y a quelquefois des argumens de pures negatives qui concluent.

CHAPITRE X.

Principe général, par lequel, sans aucune reduction aux figures & aux modes, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme.

NOus avons vû comme on peut juger si les argumens complexes sont concluans ou vicieux, en les réduisant à la forme des argumens plus communs, pour en juger ensuite par les regles communes. Mais comme il n'y a point d'apparence que notre esprit ait besoin de cette reduction pour faire ce jugement, cela a fait penser qu'il falloit qu'il y eût des regles plus générales sur lesquelles même les communes fussent appuyées, par où l'on reconnût plus facilement la bonté ou le défaut de

de toute sorte de syllogismes. Et voici ce qui en est venu dans l'esprit.

Lorsqu'on veut prouver une proposition dont la verité ne paroît pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connue qui confirme celle-là, laquelle pour cette raison on peut appeller la proposition *contenante*: Mais parcequ'elle ne la peut pas contenir expressément & dans les mêmes termes, puisque si cela étoit elle n'en seroit point différente, & ainsi elle ne serviroit de rien pour la rendre plus claire; il est necessaire qu'il y ait encore une autre proposition qui fasse voir que celle que nous avons appellée *contenante*, contient en effet celle que l'on veut prouver. Et celle-là se peut appeller *applicative*.

Dans les syllogismes affirmatifs il est souvent indifferent laquelle des deux on appelle *contenante*, parcequ'elles contiennent toutes deux en quelque sorte la conclusion, & qu'elles servent mutuellement à faire voir que l'autre la contient.

Par exemple, si je doute si un homme vicieux est malheureux, & que je raisonne ainsi:

Tout esclave de ses passions est malheureux:
Tout vicieux est esclave de ses passions:
Donc tout vicieux est malheureux.

Quelque proposition que vous preniez, vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion, & que l'autre le fait voir. Car la majeure la contient, parcequ'*esclave de ses passions* contient sous soi *vicieux*; c'est-à-dire, que *vicieux* est enfermé dans son étendue, & est un

de ſes ſujets, comme la mineure le fait voir. Et la mineure la contient auſſi, parcequ'*eſclave de ſes paſſions* comprend dans ſon idée celle de *malheureux*, comme la majeure le fait voir.

Neanmoins comme la majeure eſt preſque toûjours plus générale, on la regarde d'ordinaire comme la propoſition contenante, & la mineure comme applicative.

Pour les ſyllogiſmes negatifs, comme il n'y a qu'une propoſition negative, & que la negation n'eſt proprement enfermée que dans la negation, il ſemble qu'on doive toûjours prendre la propoſition negative pour la contenante, & l'affimative pour l'applicative ſeulement, ſoit que la negative ſoit la majeure: comme en *Celarent*, *Ferio*, *Ceſare*, *Feſtino*; ſoit que ce ſoit la mineure, comme en *Cameſtres* & *Baroco*.

Car ſi je prouve par cet argument que nul avare n'eſt heureux:

Tout heureux eſt content:
Nul avare n'eſt content:
Donc nul avare n'eſt heureux.

Il eſt plus naturel de dire que la mineure qui eſt negative, contient la concluſion qui eſt auſſi negative, & que la majeure eſt pour montrer qu'elle la contient: Car cette mineure, *nul avare n'eſt content*, ſéparant totalement *content* d'avec *avare*, en ſépare auſſi *heureux*, puiſque ſelon la majeure, *heureux* eſt totalement enfermé dans l'étendue de *content*.

Il n'eſt pas difficile de montrer que toutes les regles que nous avons données ne ſervent qu'à

qu'à faire voir que la conclusion est contenue dans l'une des premieres propositions, & que l'autre le fait voir; & que les argumens ne sont vicieux que quand on manque à observer cela, & qu'ils sont toûjours bons quand on l'observe. Car toutes ces regles se reduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres. L'une, *que nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses.* Or cela dépend visiblement de ce principe général, *que les prémisses doivent contenir la conclusion.* Ce qui ne pourroit pas être, si le même terme étant dans les prémisses & dans la conclusion, il avoit moins d'étendue dans les prémisses que dans la conclusion. Car le moins général ne contient pas le plus général, *quelque homme* ne contient pas *tout homme.*

L'autre regle générale est, *que le moyen doit être pris au-moins une fois universellement.* Ce qui dépend encore de ce principe, *que la conclusion doit être contenue dans les prémisses.* Car supposons que nous ayons à prouver *que quelque ami de Dieu est pauvre*, & que nous nous servions pour cela de cette proposition, *quelque saint est pauvre*; je dis qu'on ne verra jamais évidemment que cette proposition contient la conclusion, que par une autre proposition, où le moyen qui est *saint*, soit pris universellement. Car il est visible qu'afin que cette proposition, *quelque saint est pauvre*, contienne la conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*; il faut & il suffit que le terme *quelque saint*, contienne le terme *quelque ami de Dieu*, puisque pour l'autre elles l'ont com-

mun. Or un terme particulier n'a point d'étendue déterminée, & il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans ſa compreheñſion & dans ſon idée.

Et par conſequent, afin que le terme *quelque ſaint*, contienne le terme *quelque ami de Dieu*, il faut qu'*ami de Dieu* ſoit contenu dans la comprehenſion de l'idée de *ſaint*.

Or tout ce qui eſt contenu dans la comprehenſion d'une idée en peut être univerſellement affirmé: tout ce qui eſt enfermé dans la comprehenſion de l'idée de *triangle*, peut être affirmé de *tout triangle*: tout ce qui eſt enfermé dans l'idée d'*homme* peut être affirmé de *tout homme*. Et par conſequent afin qu'*ami de Dieu* ſoit enfermé dans l'idée de *ſaint*, il faut que *tout ſaint ſoit ami de Dieu*. D'où il s'enſuit que cette concluſion, *quelque ami de Dieu eſt pauvre*, ne peut être contenue dans cette propoſition, *quelque ſaint eſt pauvre*, où le moyen *ſaint* n'eſt pris particulierement, qu'en vertu d'une propoſition où il ſoit pris univerſellement, puiſqu'elle doit faire voir qu'un *ami de Dieu* eſt contenu dans la comprehenſion de l'idée de *ſaint*. C'eſt ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *ami de Dieu* de *ſaint* pris univerſellement, *tout ſaint eſt ami de Dieu*. Et par conſequent nulle des prémiſſes ne contiendroit la concluſion, ſi le moyen étant pris particulierement dans l'une des propoſitions, il n'étoit pris univerſellement dans l'autre. Ce qu'il falloit démontrer.

CHA-

CHAPITRE XI.

Appelication de ce principe général à plusieurs Syllogismes qui paroissent embarrassés.

SAchant donc par ce que nous avons dit dans la seconde Partie, ce que c'est que l'étendue & la comprehension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en contient ou n'en contient pas une autre; on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considerer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe, & sans prendre garde aux figures ni aux modes, par ce seul principe général: *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, & l'autre faire voir qu'elle la contient.* C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

I. EXEMPLE.

Je doute si ce raisonnement est bon:

Le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles:

Or ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle:

Donc le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui se battent en duel.

Je n'ai que faire de me mettre en peine pour savoir à quelle figure ni à quel mode on le peut reduire. Mais il me suffit de considerer si la conclusion est contenue dans l'une des deux premieres propositions, & si l'autre le fait voir. Et je trouve d'abord que la premiere n'ayant rien de different de la conclusion, si-

non qu'il y a en l'une, *ceux qui commettent des actions criminelles* & en l'autre, *ceux qui ſe battent en duel*; celle où il y a, *commettre des actions criminelles*, contiendra celle où il y a, *ſe battre en duel*, pourvu que *commettre des actions criminelles* contienne *ſe battre en duel.*

Or il eſt viſible par le ſens que le terme de, *ceux qui commettent des actions criminelles*, eſt pris univerſellement, & que cela s'entend de tous ceux qui en commettent quelles qu'elles ſoient. Et ainſi la mineure, *ceux qui ſe battent en duel commettent une action criminelle*, faiſant voir que *ſe battre en duel* eſt contenu ſous ce terme de, *commettre des actions criminelles*; elle fait voir auſſi que la premiere propoſition contient la concluſion.

2. EXEMPLE.

Je doute ſi ce raiſonnement eſt bon.

L'Evangile promet le ſalut aux Chrétiens:
Il y a des méchans qui ſont Chrétiens:
Donc l'Evangile promet le ſalut à des méchans.

Pour en juger je n'ai qu'à regarder que la majeure ne peut contenir la concluſion, ſi le mot de *Chrétiens* n'y eſt pris généralement pour *tous les Chrétiens*, & non pour *quelques Chrétiens* ſeulement. Car ſi l'Evangile ne promet le ſalut qu'à quelques Chrétiens, il ne s'enſuit pas qu'elle le promette à des méchans qui ſeroient Chrétiens, parceque ces méchans peuvent n'être pas du nombre de ces Chrétiens auſquels l'Evangile promet le ſalut. C'eſt pourquoi ce raiſonnement conclut bien; mais la majeure eſt fauſſe, ſi le mot de *Chré-*

Chrétiens ſe prend dans la majeure pour *tous les Chrétiens*; & il conclut mal s'il ne ſe prend que pour *quelques Chrétiens*. Car alors la premiere propoſition ne contiendroit point la concluſion.

Mais pour ſavoir s'il ſe doit prendre univerſellement, cela ſe doit juger par une autre regle que nous avons donnée dans la 2. Partie, qui eſt, que *hors les faits, ce dont on affirme eſt pris univerſellement, quand il eſt exprimé indéfiniment.* Or quoique *ceux qui commettent des actions criminelles*, dans le 1. exemple, & *Chrétiens* dans le 2. ſoient partie d'un attribut, ils tiennent lieu neanmoins de ſujet au regard de l'autre partie du même attribut. Car ils ſont ce dont on affirme, qu'on ne les doit pas louer, ou qu'on leur promet le ſalut. Et par conſequent, n'étant point reſtreints, ils doivent être pris univerſellement. Et ainſi l'un & l'autre argument eſt bon dans la forme; mais la majeure du ſecond eſt fauſſe, ſi ce n'eſt qu'on entendît par le mot de *Chrétiens*, ceux qui vivent conformément à l'Evangile, auquel cas la mineure ſeroit fauſſe, parce qu'il n'y a point de méchans qui vivent conformément à l'Evangile.

3. EXEMPLE.

Il eſt aiſé de voir par le même principe que ce raiſonnement ne vaut rien:

La Loi divine commande d'obéir aux Magiſtrats particuliers:

Les Evêques ne ſont point des Magiſtrats ſeculiers:

Donc

Donc la Loi divine ne commande point d'honorer les Evêques.

Car nulle des premieres propoſitions ne contient la concluſion, puiſqu'il ne s'enſuit pas que la Loi divine commandant une choſe n'en commande pas une autre: Et ainſi la mineure fait bien voir que *les Evêques* ne ſont pas compris ſous le mot de *Magiſtrats ſeculiers*, & que le commandement d'honorer les Magiſtrats ſeculiers ne comprend pas les Evêques. Mais la majeure ne dit pas que Dieu n'ait point fait d'autre commandement que celui-là, comme il faudroit qu'elle fît pour enfermer la concluſion en vertu de cette mineure. Ce qui fait que cet autre argument eſt bon.

4. EXEMPLE.

Le Chriſtianiſme n'oblige les ſerviteurs de ſervir leurs maîtres que dans les choſes qui ne ſont point contre la Loi de Dieu:

Or un mauvais commerce eſt contre la Loi de Dieu:

Donc le Chriſtianiſme n'oblige point les ſerviteurs de ſervir leurs maîtres dans de mauvais commerces.

Car la majeure contient la concluſion, puiſque par la mineure, *mauvais commerce* eſt contenu dans le nombre des choſes qui ſont contre la Loi de Dieu, & que la majeure étant excluſive, vaut autant que ſi on diſoit, *la Loi divine n'oblige point les ſerviteurs de ſervir leurs maîtres dans toutes les choſes qui ſont contre la Loi de Dieu.*

5. EXEM-

5. EXEMPLE.

On peut resoudre facilement ce sophisme commun par ce seul principe.

Celui qui dit que vous êtes animal, dit vrai:

Celui qui dit que vous êtes un oison, dit que vous êtes animal:

Donc celui qui dit que vous êtes un oison, dit vrai.

Car il suffit de dire que nulle des deux premieres propositions ne contient la conclusion, puisque si la majeure la contenoit, n'étant differente de la conclusion qu'en ce qu'il y a *animal* dans la majeure, & *oison* dans la conclusion, il faudroit qu'*animal* contînt *oison*. Mais *animal* est pris particulierement dans cette majeure, puisqu'il est attribut de cette proposition incidente affirmative, *vous êtes un animal*; & par consequent il ne pourroit contenir *oison* que dans sa comprehension: Ce qui obligeroit pour le faire voir, de prendre le mot d'*animal* universellement dans la mineure, en affirmant *oison* de tout animal: Ce qu'on ne peut faire, & ce qu'on ne fait pas aussi, puisqu'*animal* est encore pris particulierement dans la mineure, étant encore aussi-bien que dans la majeure, l'attribut de cette proposition affirmative incidente, *vous êtes animal.*

6. EXEMPLE.

On peut encore resoudre par là cet ancien sophisme qui est rapporté par saint Augustin:

Vous n'êtes pas ce que je suis;

Je suis homme;

Donc

Donc vous n'êtes pas homme.

Cet argument ne vaut rien par les regles des figures, parcequ'il eſt de la premiere, & que la premiere propoſition qui en eſt la mineure, eſt negative. Mais il ſuffit de dire que la concluſion n'eſt point contenue dans la premiere de ces propoſitions, & que l'autre propoſition (*je ſuis homme*) ne fait point voir qu'elle y ſoit contenue. Car la concluſion étant negative, le terme d'homme y eſt pris univerſellement, & ainſi n'eſt point contenu dans le terme *ce que je ſuis*; parceque celui qui parle ainſi n'eſt pas *tout homme*, mais ſeulement *quelque homme*, comme il paroit en ce qu'il dit ſeulement dans la propoſition applicative, *je ſuis homme*, où le terme d'homme eſt reſtreint à une ſignification particuliere, parcequ'il eſt attribut d'une propoſition affirmative: Or le général n'eſt pas contenu dans le particulier.

CHAPITRE XII.

Des Syllogiſmes conjonctifs.

LEs ſyllogiſmes conjonctifs ne ſont pas tous ceux dont les propoſitions ſont conjonctives ou compoſées; mais ceux dont la majeure eſt tellement compoſée qu'elle enferme toute la concluſion. On le peut reduire à trois genres, *les conditionels*, *les disjonctifs*, & *les copulatifs*.

Des

Des Syllogiſmes conditionels.

Les ſyllogiſmes conditionels ſont ceux où la majeure eſt une propoſition conditionelle qui contient toute la concluſion, comme:

S'il y a un Dieu, il le faut aimer:
Or il y a un Dieu:
Donc il le faut aimer.

La majeure a deux parties; la 1. s'appelle l'antecedent, *s'il y a un Dieu:* la 2. le conſequent, *il le faut aimer.*

Ce ſyllogiſme peut être de deux ſortes, parceque de la même majeure on peut former deux concluſions.

La 1. eſt, quand ayant affirmé le conſequent dans la majeure, on affirme l'antecedent dans la mineure, ſelon cette regle, *en poſant l'antecedent, on poſe le conſequent.*

Si la matiere ne ſe peut mouvoir d'elle-même, il faut que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu:
Or la matiere ne ſe peut mouvoir d'elle-même:
Il faut donc que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu.

La 2. ſorte eſt, quand on ôte le conſequent pour l'ôter l'antecedent, ſelon cette regle: *Otant le conſequent, on ôte l'antecedent.*

Si quelqu'un des élus perit, Dieu ſe trompe:
Mais Dieu ne ſe trompe point:
Donc aucun des élus ne perit.

C'eſt le raiſonnement de S. Auguſtin: *Horum ſi quiſquam perit, fallitur Deus: ſed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*

Les

Les argumens conditionels sont vicieux en deux manieres. L'une est, quand la majeure est une conditionelle déraisonnable, & dont la consequence est contre les regles; comme si je concluois le général du particulier, en disant: Si nous nous trompons en quelque chose, nous nous trompons en tout.

Mais cette fausseté dans la majeure de ces syllogismes en regarde plutôt la matiere que la forme, ainsi on ne les considere comme vicieux selon la forme, que quand on tire une mauvaise conclusion de la majeure, vraie ou fausse, raisonnable ou déraisonnable: Ce qui se fait de deux sortes.

La 1. lorsqu'on infere l'antecedent du consequent; comme si on disoit:

Si les Chinois sont Mahometans, ils sont infidelles:

Or ils sont infidelles:

Donc ils sont Mahometans.

La 2. sorte d'argumens conditionels qui sont faux, est quand de la negation de l'antecedent on infere la negation du consequent; comme dans le même exemple.

Si les Chinois sont Mahometans, ils sont infidelles:

Or ils ne sont pas Mahometans:

Donc ils ne sont pas infidelles.

Il y a neanmoins de ces argumens conditionels, qui semblent avoir ce second défaut, qui ne laissent pas d'être fort bons, parcequ'il y a une exclusion sous-entendue dans la majeure, quoique non exprimée. Exemple: Ciceron ayant publié une loi contre

tre ceux qui acheteroient les ſuffrages ; & Murena étant accuſé de les avoir achetés, Ciceron qui plaidoit pour lui ſe juſtifie par cet argument du reproche que lui faiſoit Caton, d'agir dans cette défenſe contre ſa loi : *Etenim ſi largitionem factam eſſe confiterer, idque rectè factum eſſe defenderem, facerem improbè, etiam ſi alius legem tuliſſet ; cùm verò nihil commiſſum contra legem eſſe defendam, quid eſt quod meam defenſionem latio legis impediat* ? Il ſemble que cet argument ſoit ſemblable à celui d'un blaſphemateur, qui diroit, pour s'excuſer : *Si je niois qu'il y eût un Dieu, je ſerois un méchant : Mais quoique je blaſphême, je ne nie pas qu'il y ait un Dieu : Donc je ne ſuis pas un méchant.* Cet argument ne vaudroit rien, parcequ'il y a d'autres crimes que l'atheïſme qui rendent un homme méchant : mais ce qui fait que celui de Ciceron eſt bon, quoique Ramus l'ait propoſé pour exemple d'un mauvais raiſonnement, c'eſt qu'il enferme dans le ſens une particule excluſive, & qu'il le faut reduire à ces termes :

Ce ſeroit alors ſeulement qu'on me pourroit reprocher avec raiſon d'agir contre ma loi, ſi j'avouois que Murena eût acheté les ſuffrages, & que je ne laiſſaſſe pas de juſtifier ſon action :

Mais je prétends qu'il n'a point acheté les ſuffrages ;

Et par conſequent je ne fais rien contre ma loi.

Il faut dire la même choſe de ce raiſonne-

nement de Venus dans Virgile en parlant à Jupiter :

Si fine pace tua, atque invito numine Troes
Italiam petiêre, luant peccata, neque illos
Juveris auxilio : ſin tot reſponſa ſecuti,
Quæ ſuperi manesque dabant : cur nunc tua quisquam
Flectere juſſa poteſt, aut cur nova condere fata.

Car ce raiſonnement ſe reduit à ces termes :

Si les Troyens étoient venus en Italie contre le gré des Dieux ils ſeroient puniſſables :
Mais ils n'y ſont pas venus contre le gré des Dieux :
Donc ils ne ſont pas puniſſables.

Il faut donc y ſuppléer quelque choſe ; autrement il ſeroit ſemblable à celui-ci, qui certainement ne conclut pas :

Si Judas étoit entré dans l'Apoſtolat ſans vocation, il auroit dû être rejetté de Dieu :
Mais il n'y eſt pas entré ſans vocation :
Donc il n'a pas dû être rejetté de Dieu.

Mais ce qui fait que celui de Venus dans Virgile n'eſt pas vicieux ; c'eſt qu'il faut conſiderer la majeure comme étant excluſive dans le ſens, de même que s'il y avoit :

Ce ſeroit alors ſeulement que les Troyens ſeroient puniſſables, & indignes du ſecours des Dieux, s'ils étoient venus en Italie contre leur gré :
Mais il n'y ſont pas venus contre leur gré :
Donc, &c.

Ou bien il faut dire, ce qui eſt la même choſe ; que l'affirmative, *ſi fine pace tua,*

tua, &c. enferme dans le ſens cette negative,

Si les Troyens ne ſont venus dans l'Italie que par l'ordre des Dieux, il n'eſt pas juſte que les Dieux les abandonnent:

Or ils n'y ſont venus que par l'ordre des Dieux:

Donc, &c.

Des Syllogiſmes disjonctifs.

On appelle ſyllogiſmes disjonctifs, ceux dont la premiere propoſition eſt disjonctive, c'eſt-à-dire, dont les parties ſont jointes par *vel*, *ou*, comme celui-ci de Ciceron:

Ceux qui ont tué Ceſar ſont parricides, ou défenſeurs de la liberté:

Or ils ne ſont point parricides:

Donc ils ſont défenſeurs de la liberté.

Il y en a de deux ſortes. La 1. quand on ôte une partie pour garder l'autre; comme dans celui que nous venons de propoſer, ou dans celui-ci:

Tous les méchans doivent être punis en ce monde ou en l'autre:

Or il y a des méchans qui ne ſont point punis en ce monde:

Donc ils le ſeront en l'autre.

Il y a quelquefois trois membres dans cette ſorte de ſyllogiſmes, & alors on en ôte deux pour en garder un; comme dans cet argument de ſaint Auguſtin dans ſon livre du Menſonge, chap. 8. *Aut non eſt credendum bonis, aut credendum eſt eis quos credimus debere aliquando mentiri, aut non eſt credendum bonos aliquando mentiri. Horum pri-*

primum pernicioſum eſt ; ſecundum ſtultum : Reſtat ergo ut nunquam mentiantur boni.

La ſeconde ſorte, mais moins naturelle, eſt quand on prend une des parties pour ôter l'autre, comme ſi on diſoit :

S. Bernard témoignant que Dieu avoit confirmé par des miracles ſa prédication de la Croiſade, étoit un ſaint ou un impoſteur :

Or c'étoit un ſaint :

Donc ce n'étoit pas un impoſteur.

Ces ſyllogiſmes disjonctifs ne ſont gueres faux, que par la fauſſeté de la majeure, dans laquelle la diviſion n'eſt pas exacte, ſe trouvant un milieu entre les membres oppoſés ; comme ſi je diſois ;

Il faut obéir aux Princes en ce qu'ils commandent contre la Loi de Dieu, ou ſe revolter contr'eux :

Or il ne faut pas leur obeïr en ce qui eſt contre la Loi de Dieu :

Donc il faut ſe revolter contr'eux.

ou, *Or il ne faut pas ſe revolter contr'eux :*

Donc il faut leur obéir en ce qui eſt contre la Loi de Dieu.

L'un & l'autre raiſonnement eſt faux, parcequ'il y a un milieu dans cette disjonction qui a été obſervé par les premiers Chrétiens, qui eſt de ſouffrir patiemment toutes choſes plutôt que de rien faire contre la Loi de Dieu, ſans neanmoins ſe revolter contre les Princes.

Ces fauſſes disjonctions ſont une des ſources les plus communes des faux raiſonnemens des hommes.

Des

Des ſyllogiſmes copulatifs.

Ces ſyllogiſmes ne ſont que d'une ſorte, qui eſt quand on prend une propoſition copulative niante, dont enſuite on établit une partie pour ôter l'autre.

Un homme n'eſt pas tout enſemble ſerviteur de Dieu, & idolâtre de ſon argent:

Or l'avare eſt idolâtre de l'argent:

Donc il n'eſt pas ſerviteur de Dieu.

Car cette ſorte de ſyllogiſme ne conclut point neceſſairement, quand on ôte une partie pour mettre l'autre, comme on peut voir par ce raiſonnement tiré de la même propoſition:

Un homme n'eſt pas tout enſemble ſerviteur de Dieu, & idolâtre de l'argent:

Or les prodigues ne ſont point idolâtres de l'argent:

Donc ils ſont ſerviteurs de Dieu.

CHAPITRE XIII.

Des Syllogiſmes dont la concluſion eſt conditionelle.

ON a fait voir qu'un ſyllogiſme parfait ne peut avoir moins de trois propoſitions: Mais cela n'eſt vrai que quand on conclut abſolument, & non quand on ne le fait que conditionellement; parcequ'alors la ſeule propoſition conditionelle peut enfermer une des prémiſſes outre la concluſion, & même toutes les deux.

Exemple. Si je veux prouver que la Lune

eſt un corps raboteux, & non poli comme un miroir, ainſi qu'Ariſtote ſe l'eſt imaginé, je ne le puis conclure abſolument qu'en trois propoſitions.

Tout corps qui reflechit la lumiere de toutes parts eſt raboteux:

Or la lune reflechit la lumiere de toutes parts:

Donc la lune eſt un corps raboteux.

Mais je n'ai beſoin que de deux propoſitions pour le conclure conditionellement en cette maniere:

Tout corps qui reflechit la lumiere de toutes parts eſt raboteux:

Donc ſi la lune reflechit la lumiere de toutes parts, c'eſt un corps raboteux.

Et je puis même renfermer ce raiſonnement en une ſeule propoſition, ainſi:

Si tout corps qui reflechit la lumiere de toutes parts eſt raboteux, & que la lune reflechiſſe la lumiere de toutes parts, il faut avouer que ce n'eſt point un corps poli, mais raboteux.

Ou bien en liant une des propoſitions par la particule cauſale, *parceque*, ou *puiſque*, comme:

Si tout vrai ami doit être prêt de donner ſa vie pour ſon ami,

Il n'y a gueres de vrais amis;

Puiſqu'il n'y en a gueres qui le ſoient juſques à ce point.

Cette maniere de raiſonner eſt très-commune & très-belle; & c'eſt ce qui fait qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point de raiſonnement que lorſqu'on voit trois propoſitions

sitions séparées & arrangées comme dans l'École: Car il est certain que cette seule proposition comprend ce syllogisme entier:

Tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour ses amis:

Or il n'y a gueres de gens qui soient prêts de donner leur vie pour leurs amis:

Donc il n'y a gueres de vrais amis.

Toute la difference qu'il y a entre les syllogismes absolus, & ceux dont la conclusion est enfermée avec l'une des prémisses dans une proposition conditionelle, est que les premiers ne peuvent être accordés tous entiers, que nous ne demeurions d'accord de ce qu'on auroit voulu nous persuader; au-lieu que dans les derniers on peut accorder tout, sans que celui qui les fait ait encore rien gagné; parcequ'il lui reste à prouver que la condition d'où dépend la conséquence qu'on lui a accordée, est veritable.

Et ainsi ces argumens ne sont proprement que des préparations à une conclusion absolue; mais ils sont aussi très-propres à cela, & il faut avouer que ces manieres de raisonner sont très-ordinaires & très-naturelles, & qu'elles ont cet avantage, qu'étant plus éloignées de l'air de l'École, elles en sont mieux reçues dans le monde.

On peut conclure de cette sorte en toutes les figures & en tous les modes; & ainsi il n'y a point d'autres regles à y observer que les regles mêmes des figures.

Il faut seulement remarquer que la conclusion conditionelle comprenant toûjours

l'une des prémisses outre la conclusion, c'est quelquefois la majeure, & quelquefois la mineure.

C'est ce qu'on verra par les exemples de plusieurs conclusions conditionelles qu'on peut tirer de deux maximes générales; l'une affirmative, & l'autre negative: soit l'affirmative ou déja prouvée ou accordée.

Tout sentiment de douleur est une pensée: On en conclut affirmativement,

1. *Donc si toutes les bêtes sentent de la douleur,*
   Toutes les bêtes pensent. Barbara.
2. *Donc si quelque plante sent de la douleur,*
   Quelque plante pense. Darii.
3. *Donc si toute pensée est une action de l'esprit,*
   Tout sentiment de douleur est une action de l'esprit. Barbara.
4. *Donc si tout sentiment de douleur est un mal,*
   Quelque pensée est un mal. Darapti.
5. *Donc si le sentiment de douleur est dans la main que l'on brûle,*
   Il y a quelque pensée dans la main que l'on brûle. Disamis.

NEGATIVEMENT.

6. *Donc si nulle pensée n'est dans le corps,*
   Nul sentiment de douleur n'est dans le corps. Celarent.
7. *Donc si nulle bête ne pense,*
   Nulle bête ne sent de la douleur. Camestres.

8. *Donc*

8. *Donc si quelque partie de l'homme ne penſe point,*
Quelque partie de l'homme ne ſent point la douleur. Baroco.

9. *Donc ſi nul mouvement de la matiere n'eſt une penſée,*
Nul ſentiment de douleur n'eſt un mouvement de la matiere. Ceſare.

10. *Donc ſi nul ſentiment de douleur n'eſt agreable,*
Quelque penſée n'eſt pas agreable. Felapton.

11. *Donc ſi quelque ſentiment de douleur n'eſt pas volontaire,*
Quelque penſée n'eſt pas volontaire. Bocardo.

On pourroit tirer encore quelques autres concluſions conditionelles de cette maxime générale : *Tout ſentiment de douleur eſt une penſée* ; mais comme elles ſeroient peu naturelles, elles ne meritent pas d'être rapportées.

De celles qu'on a tirées, il y en a qui comprennent la mineure outre la concluſion ; ſavoir, la 1. 2. 7. 8. & d'autres la majeure, ſavoir, la 3. 4. 5. 6. 9. 10. & 11.

On peut de même remarquer les diverſes concluſions conditionelles qui ſe peuvent tirer d'une propoſition générale negative. Soit, par exemple, celle ci :

Nulle matiere ne penſe :

1. *Donc ſi toute ame de bête eſt matiere,*
Nulle ame de bête ne penſe. Celarent.

2. *Donc ſi quelque partie de l'homme eſt matiere,*

Quelque partie de l'homme ne penſe point. Ferio.

3. *Donc ſi notre ame penſe,*
Notre ame n'eſt point matiere. Ceſare.

4. *Donc ſi quelque partie de l'homme penſe,*
Quelque partie de l'homme n'eſt point matiere. Feſtino.

5. *Donc ſi tout ce qui ſent de la douleur penſe,*
Nulle matiere ne ſent de la douleur. Cameſtres.

6. *Donc ſi toute matiere eſt une ſubſtance,*
Quelque ſubſtance ne penſe point. Felapton.

7. *Donc ſi quelque matiere eſt cauſe de pluſieurs effets qui paroiſſent très-merveilleux,*
Tout ce qui eſt cauſe d'effets merveilleux ne penſe pas. Ferifon.

De ces conditionelles il n'y a que la 5. qui enferme la majeure outre la concluſion: toutes les autres enferment la mineure.

Le plus grand uſage de ces ſortes de raiſonnemens, eſt d'obliger celui à qui on veut perſuader une choſe, de reconnoître premierement la bonté d'une conſéquence qu'il peut accorder, ſans s'engager encore à rien, parcequ'on ne la lui propoſe que conditionellement, & ſéparée de la verité materielle, pour parler ainſi, de ce qu'elle contient.

Et par là on le diſpoſe à recevoir plus facilement la concluſion abſolue qu'on en tire; ou en mettant l'antecedent pour mettre le conſéquent; ou en ôtant le conſéquent pour ôter l'antecedent.

Ainſi

Ainſi une perſonne m'ayant avoué que *nulle matiere ne penſe* : J'en conclurai ; *donc ſi l'ame des bêtes penſe, il faut qu'elle ſoit diſtincte de la matiere.*

Et comme il ne pourra pas me nier cette concluſion conditionelle, j'en pourrai tirer l'une ou l'autre de ces deux conſéquences abſolues.

Or l'ame des bêtes penſe,
Donc elle eſt diſtincte de la matiere.

Ou bien au contraire :

Or l'ame des bêtes n'eſt pas diſtincte de la matiere,
Donc elle ne penſe point.

On voit par là qu'il faut 4 propoſitions afin que ces ſortes de raiſonnemens ſoient achevés, & qu'ils établiſſent quelque choſe abſolument ; & neanmoins on ne les doit pas mettre au rang des ſyllogiſmes qu'on appelle compoſés, parceque ces 4 propoſitions ne contiennent rien davantage dans le ſens, que ces trois propoſitions d'un ſyllogiſme commun.

Nulle matiere ne penſe :
Toute ame de bête eſt matiere :
Donc nulle ame de bête ne penſe :

CHAPITRE XIV.

Des Enthymemes & des Sentences enthymematiques.

ON a déja dit que l'Enthymeme étoit un ſyllogiſme parfait dans l'eſprit, mais im-

parfait dans l'expreſſion; parcequ'on y ſupprimoit quelqu'une des propoſitions comme trop claire & trop connue, & comme étant facilement ſuppléée par l'eſprit de ceux à qui on parle. Cette maniere d'argument eſt ſi commune dans les diſcours & dans les écrits, qu'il eſt rare au contraire que l'on y exprime toutes les propoſitions, parcequ'il y en a d'ordinaire une aſſez claire pour être ſuppoſée; & que la nature de l'eſprit humain eſt d'aimer mieux que l'on lui laiſſe quelque choſe à ſuppléer, que non pas qu'on s'imagine qu'il ait beſoin d'être inſtruit de tout.

Ainſi cette ſuppreſſion flate la vanité de ceux à qui on parle, en ſe remettant de quelque choſe à leur intelligence; & en abregeant le diſcours, elle le rend plus fort & plus vif. Il eſt certain, par exemple, que ſi de ces vers de la Medée d'Ovide, qui contient un enthyme-me très-élegant,

Servare potui, perdere an poſſim rogas?
Je t'ai pu conſerver, je te pourrai donc perdre.

On en avoit fait argument en forme en cette maniere: *Celui qui peut conſerver peut perdre: or je t'ai pu conſerver: donc je te pourrai perdre.* Toute la grace en ſeroit ôtée: & la raiſon en eſt, que comme une des principales beautés d'un diſcours eſt d'être plein de ſens, & de donner occaſion à l'eſprit de former une penſée plus étendue que n'eſt l'expreſſion, c'en eſt au contraire un des plus grands défauts d'être vuide de ſens, & de renfermer peu de penſées, ce qui eſt preſque

que

que inévitable dans les syllogismes Philosophiques. Car l'esprit allant plus vîte que la langue, & une des propositions suffisant pour en faire concevoir deux, l'expression de la seconde devient inutile, ne contenant aucun nouveau sens. C'est ce qui rend ces sortes d'argumens si rares dans la vie des hommes, parceque sans même y faire reflexion on s'éloigne de ce qui ennuie, & l'on se réduit à ce qui est précisément necessaire pour se faire entendre.

Les enthymemes sont donc la maniere ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnemens, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir être facilement suppléée; & cette proposition est tantôt la majeure, tantôt la mineure, & quelquefois la conclusion, quoi qu'alors cela ne s'appelle pas proprement enthymeme, tout l'argument étant contenu en quelque sorte dans les deux premieres propositions.

Il arrive aussi quelquefois que l'on renferme les deux propositions de l'enthymeme dans une seule proposition, qu'Aristote appelle pour ce sujet, sentence enthymematique, & dont il rapporte cet exemple:

Ἀθάνατον ὀργὴν μὴ φύλαττε, θνητὸς ὤν.

Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

L'argument entier feroit: *Celui qui est mortel ne doit pas conserver une haine immortelle: Or vous êtes mortel: Donc, &c.* & l'enthymeme parfait seroit: *Vous êtes mortel: que votre haine ne soit donc pas immortelle.*

CHAPITRE XV.

Des Syllogismes composés de plus de trois propositions.

NOus avons déja dit que les syllogismes composés de plus de trois propositions, s'appellent généralement *Sorites*.

On en peut distinguer de trois sortes. 1. Les gradations dont il n'est point necessaire de rien dire davantage que ce qui en a été dit, au 1. chapitre de cette troisiéme Partie.

2. Les dilemmes dont nous traiterons dans le chapitre suivant

3. Ceux que les Grecs ont appelle épicherémes, qui comprénnent la preuve, ou de quelqu'une des deux premieres propositions, ou de toutes les deux. Et ce sont de ceux-là dont nous parlerons dans ce chapitre.

Comme l'on est souvent obligé de supprimer dans les discours certaines propositions trop claires, il est aussi souvent necessaire, quand on en avance de douteuses, d'y joindre au même temps des preuves pour empêcher l'impatience de ceux à qui on parle, qui se blessent quelquefois lorsqu'on prétend les persuader par des raisons qui leur paroissent fausses ou douteuses; car quoique l'on y remedie dans la suite, neanmoins il est dangereux de produire même pour un peu de temps ce dégoût dans leur esprit: & ainsi il vaut beaucoup mieux que les preuves suivent immédiatement ces propositions douteuses, que non pas

pas qu'elles en ſoient ſéparées. Cette ſéparation produit encore un autre inconvenient bien incommode, c'eſt qu'on eſt obligé de répeter la propoſition que l'on veut prouver. C'eſtpourquoi au-lieu que la methode de l'Ecole eſt, de propoſer l'argument entier, & enſuite de prouver la propoſition qui reçoit difficulté ; celle que l'on ſuit dans les diſcours ordinaires, eſt de joindre aux propoſitions douteuſes, les preuves qui les établiſſent. Ce qui fait une eſpece d'argument compoſé de pluſieurs propoſitions : Car à la majeure on joint les preuves de la majeure, à la mineure les preuves de la mineure, & enſuite on conclut.

L'on peut reduire ainſi toute l'oraiſon pour Milon à un argument compoſé, dont la majeure eſt, qu'il eſt permis de tuer celui qui nous dreſſe des embûches. Les preuves de cette majeure ſe tirent de la loi naturelle, du droit des gens, des exemples. La mineure eſt, que Clodius a dreſſé des embûches à Milon, & les preuves de la mineure ſont l'équipage de Clodius, ſa ſuite, &c. La concluſion eſt, qu'il a donc été permis à Milon de le tuer.

Le peché originel ſe prouveroit par les miſéres des enfans, ſelon la methode dialectique en cette maniere.

Les enfans ne ſauroient être miſerables qu'en punition de quelque peché qu'ils tirent de leur naiſſance. Or ils ſont miſerables; donc c'eſt à cauſe du peché originel. Enſuite il faudroit prouver la majeure & la mineure;

la majeure par cet argument disjonctif: La misere des enfans ne peut proceder que de l'une de ces quatre causes. 1. Des pechés précedens commis en une autre vie. 2. De l'impuissance de Dieu qui n'avoit pas le pouvoir de les en garantir. 3. De l'injustice de Dieu qui les y asserviroit sans sujet. 4. Du peché originel. Or il est impie de dire qu'elle vienne des trois premieres causes: Elle ne peut donc venir que de la quatriéme qui est le peché originel.

La mineure, *que les enfans sont miserables*, se prouveroit par le dénombrement de leurs miseres.

Mais il est aisé de voir combien saint Augustin a proposé cette preuve du peché originel avec plus de grace & de force, en la renfermant dans un argument composé en cette sorte.

„Considerez la multitude & la grandeur „des maux qui accablent les enfans, & com„bien les premieres années de leur vie sont „remplies de vanité, de souffrances, d'illu„sions, de frayeurs: Ensuite lorsqu'ils sont „devenus grands, & qu'ils commencent mê„me à servir Dieu, l'erreur les tente pour „les séduire, le travail & la douleur les ten„te pour les affoiblir, la concupiscence les „tente pour les enflammer, la tristesse les „tente pour les abattre, l'orgueil les tente „pour les élever: & qui pourroit représenter „en peu de paroles tant de diverses peines qui „appesantissent le joug des enfans d'Adam? „L'évidence de ces miseres a forcé les Phi-

lo-

losophes payens, qui ne savoient & ne croyoient rien du peché de notre premier pere, de dire que nous n'étions nés que pour souffrir les châtimens que nous avions merités par quelques crimes commis en une autre vie que celle-ci, & qu'ainsi nos ames avoient été attachées à des corps corruptibles, par le même genre de supplice, que des tyrans de Toscane faisoient souffrir à ceux qu'ils attachoient tout vivans avec des corps morts. Mais cette opinion, que les ames sont jointes à des corps, en punition des fautes précedentes d'une autre vie, est rejettée par l'Apôtre.. Que reste-t-il donc, sinon que la cause de ces maux effroyables soit, ou l'injustice, ou l'impuissance de Dieu, ou la peine du premier peché de l'homme? Mais parceque Dieu n'est ni injuste ni impuissant, il ne reste plus que ce que vous ne voulez pas reconnoître, mais qu'il faut pourtant que vous reconnoissiez malgré vous, que ce joug si pressant que les enfans d'Adam sont obligés de porter depuis que leurs corps sont sortis du sein de leur mere, juques au jour qu'ils rentrent dans le sein de leur mere commune, qui est la terre, n'auroit point été, s'ils ne l'avoient merité par le crime qu'ils tirent de leur origine.

CHAPITRE XVI.

Des Dilemmes.

ON peut définir un dilemme, un raiſonnement compoſé, où après avoir diviſé un tout en ſes parties, on conclut affirmativement ou negativement du tout, ce qu'on a conclu de chaque partie.

Je dis *ce qu'on a conclu de chaque partie*, & non pas ſeulement ce qu'on en auroit affirmé. Car on n'appelle proprement dilemme, que quand ce que l'on dit de chaque partie eſt appuyé de ſa raiſon particuliere.

Par exemple, ayant à prouver qu'*on ne ſauroit être heureux en ce monde*, on le peut faire par ce dilemme.

On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ſes paſſions, ou en les combattant:

Si on s'y abandonne, c'eſt un état malheureux, parcequ'il eſt honteux, & qu'on n'y ſauroit être content:

Si on les combat, c'eſt auſſi un état malheureux, parcequ'il n'y a rien de plus penible que cette guerre interieure qu'on eſt continuellement obligé de ſe faire à ſoi même.

Il ne peut donc y avoir en cette vie de veritable bonheur.

Si l'on veut prouver *que les Evêques qui ne travaillent point au ſalut des ames qui leur ſont commiſes, ſont inexcuſables devant Dieu*, on le peut faire par un dilemme.

Ou

Ou ils ſont capables de cette charge, ou ils en ſont incapables;

S'ils en ſont capables, ils ſont inexcuſables de ne s'y pas employer:

S'ils en ſont incapables, ils ſont inexcuſables d'avoir accepté une charge ſi importante dont ils ne pouvoient pas s'acquitter.

Et par conſequent, en quelque maniere que ce ſoit, ils ſont inexcuſables devant Dieu s'ils ne travaillent au ſalut des ames qui leur ſont commiſes.

Mais on peut faire quelques obſervations ſur ces ſortes de raiſonnemens.

La 1. eſt, que l'on n'exprime pas toûjours toutes les propoſitions qui y entrent. Car, par exemple, le dilemme que nous venons de propoſer, eſt renfermé en ce peu de paroles dans une harangue de Saint Charles, à l'entrée de l'un de ſes Conciles Provinciaux: *Si tanto muneri impares, cur tam ambitioſi? ſi pares, cur tam negligentes?*

Ainſi il y a beaucoup de choſes ſous-entendues dans ce dilemme célebre par lequel un ancien Philoſophe prouvoit qu'on ne ſe devoit point mêler des affaires de la Republique.

Si on y agit bien, on offenſera les hommes; ſi on y agit mal, on offenſera les Dieux; donc on ne s'en doit point mêler.

Et de même en celui par lequel un autre prouvoit qu'il ne ſe falloit point marier: *Si la femme qu'on épouſe eſt belle, elle cauſe de la jalouſie; ſi elle eſt laide, elle déplait: donc il ne ſe faut point marier.*

Car

Car dans l'un & l'autre de ces dilemmes, la propoſition qui devoit contenir la partition eſt ſous-entendue: Et c'eſt ce qui eſt fort ordinaire, parcequ'elle ſe ſous-entend facilement, étant aſſez marquée par les propoſitions particulieres où l'on traite chaque partie.

Et de plus, afin que la concluſion ſoit renfermée dans les prémiſſes, il faut ſous-entendre partout quelque choſe de général qui puiſſe convenir à tout, comme dans le premier:

Si on agit bien, on offenſera les hommes, ce qui eſt fâcheux:

Si on agit mal, on offenſera les Dieux, ce qui eſt fâcheux auſſi:

Donc il eſt fâcheux en toutes manieres de ſe mêler des affaires de la Republique.

Cet avis eſt fort important pour bien juger de la force d'un dilemme. Car ce qui fait, par exemple, que celui-là n'eſt pas concluant, eſt qu'il n'eſt point fâcheux d'offenſer les hommes, quand on ne le peut éviter qu'en offenſant Dieu.

La 2. obſervation eſt, qu'un dilemme peut être vicieux principalement par deux defauts. L'un eſt, quand la disjonctive ſur laquelle il eſt fondé, eſt defectueuſe, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on diviſe.

Ainſi le dilemme pour ne ſe point marier ne conclut pas, parcequ'il peut y avoir des femmes qui ne ſeront pas ſi belles qu'elles cauſent de la jalouſie, ni ſi laides qu'elles déplaiſent.

C'eſt

C'eſt auſſi par cette raiſon un très-faux dilemme que celui dont ſe ſervoient les anciens Philoſophes pour ne point craindre la mort. *Ou notre ame*, diſoient-ils, *perit avec le corps*, & *ainſi n'ayant plus de ſentiment, nous ſerons incapables de mal: ou ſi l'ame ſurvit au corps, elle ſera plus heureuſe qu'elle n'étoit dans le corps; donc la mort n'eſt point à craindre.* Car comme Montagne a fort bien remarqué, c'étoit un grand aveuglement de ne pas voir qu'on peut concevoir un troiſiéme état entre ces deux-là, qui eſt que l'ame demeurant après le corps, ſe trouvât dans un état de tourment & de miſere, ce qui donne un juſte ſujet d'apprehender la mort, depeur de tomber dans cet état.

L'autre defaut qui empêche que les dilemmes ne concluent, eſt quand les concluſions particulieres de chaque partie ne ſont pas neceſſaires. Ainſi il n'eſt pas neceſſaire qu'une belle femme cauſe de la jalouſie, puiſqu'elle peut être ſi ſage & ſi vertueuſe, qu'on n'aura aucun ſujet de ſe défier de ſa fidelité.

Il n'eſt point neceſſaire auſſi qu'étant laide elle déplaiſe à ſon mari, puiſqu'elle peut avoir d'autres qualités ſi avantageuſes d'eſprit & de vertu, qu'elle ne laiſſera pas de lui plaire.

La 3. obſervation eſt, que celui qui ſe ſert d'un dilemme doit prendre garde qu'on ne le puiſſe retourner contre lui-même. Ainſi Ariſtote témoigne qu'on retourna contre le Philoſophe qui ne vouloit pas qu'on ſe mêlât des affaires publiques, le dilemme

dont

dont il se servoit pour le prouver : car on lui dit :

Si on s'y gouverne selon les regles corrompues des hommes, on contentera les hommes ;

Si on garde la vraie justice, on contentera les Dieux :

Donc on s'en doit mêler.

Neanmoins ce retour n'étoit pas raisonnable : Car il n'est pas avantageux de contenter les hommes en offensant Dieu.

CHAPITRE XVII.

Des Lieux, ou de la methode de trouver des argumens. Combien cette methode est de peu d'usage

CE que les Rhetoriciens & les Logiciens appellent Lieux, *loci argumentorum*, sont certains chefs generaux, auxquels on peut rapporter toutes les preuves dont on se sert dans les diverses matieres que l'on traite : & la partie de la Logique qu'ils appellent *Invention*, n'est autre chose que ce qu'ils enseignent de ces Lieux.

Ramus fait une querelle sur ce sujet à Aristote & aux Philosophes de l'Ecole, parcequ'ils traitent des Lieux après avoir donné les regles des argumens, & il prétend contre eux, qu'il faut expliquer les Lieux & ce qui regarde l'invention avant que de traiter de ces regles.

La raison de Ramus est, que l'on doit avoir trou-

trouvé la matiere avant que de ſonger à la diſpoſer. Or l'explication des Lieux enſeigne à trouver cette matiere, au-lieu que les regles des argumens n'en peuvent apprendre que la diſpoſition.

Mais cette raiſon eſt très-foible, parce-qu'encore qu'il ſoit neceſſaire que la matiere ſoit trouvée pour la diſpoſer, il n'eſt pas neceſſaire neanmoins d'apprendre à trouver la matiere avant que d'avoir apris à la diſpoſer. Car, pour apprendre à diſpoſer la matiere, il ſuffit d'avoir certaines matieres generales pour ſervir d'exemples; or l'eſprit & le ſens commun en fournit toûjours aſſez, ſans qu'il ſoit beſoin d'en emprunter d'aucun art ni d'aucune methode. Il eſt donc vrai qu'il faut avoir une matiere pour y appliquer les regles des argumens; mais il eſt faux qu'il ſoit neceſſaire de trouver cette matiere par la methode des Lieux.

On pourroit dire au contraire, que comme on prétend enſeigner dans les Lieux l'art de tirer des argumens & des ſyllogiſmes, il eſt neceſſaire de ſavoir auparavant ce que c'eſt qu'argument & ſyllogiſme. Mais on pourroit peut-être auſſi répondre que la nature ſeule nous fournit une connoiſſance generale de ce que c'eſt que raiſonnement, qui ſuffit pour entendre ce qu'on en dit en parlant des Lieux.

Il eſt donc aſſez inutile de ſe mettre en peine en quel ordre on doit traiter des Lieux, puiſque c'eſt une choſe à peu près indifferente. Mais il ſeroit peut-être plus utile d'examiner

miner s'il ne seroit point plus à propos de n'en point traiter du tout.

On sait que les Anciens ont fait un grand mystere de cette methode, & que Ciceron la préfere même à toute la dialectique, telle qu'elle étoit enseignée par les Stoïciens, parcequ'ils ne parloient point des Lieux. Laissons, dit-il, toute cette science qui ne nous dit rien de l'art de trouver des argumens, & qui ne nous fait que trop de discours pour nous instruire à en juger. *Istam artem totam relinquamus quæ in excogitandis argumentis muta nimium est, in judicandis nimium loquax.* Quintilien & tous les autres Rhetoriciens, Aristote & tous les Philosophes en parlent de même; de sorte que l'on auroit peine à n'être pas de leur sentiment, si l'experience generale n'y paroissoit entierement opposée.

On en peut prendre à témoin presque autant de personnes qu'il y en a qui ont passé par le cours ordinaire des études, & qui ont appris de cette methode artificielle de trouver des preuves, ce qu'on en apprend dans les Colleges. Car y en a-t-il un seul qui puisse dire veritablement, que lorsqu'il a été obligé de traiter quelque sujet, il ait fait réflexion sur ces lieux, & y ait cherché les raisons qui lui étoient necessaires? Qu'on consulte tant d'Avocats & de Prédicateurs qui sont au monde, tant de gens qui parlent & qui écrivent, & qui ont toûjours de la matiere de reste, & je ne sai si on en pourra trouver quelqu'un qui ait jamais songé à faire un argument *à causa*,

causa, *ab effectu*, *ab adjunctis*, pour prouver ce qu'il desiroit persuader.

Aussi, quoique Quintilien fasse paroître de l'estime pour cet art, il est obligé neanmoins de reconnoître qu'il ne faut pas, lorsqu'on traite une matiere, aller frapper à la porte de tous ces lieux pour en tirer des argumens & des preuves. *Illud quoque*, dit-il, *studiosi eloquentiæ cogitent, non esse, cùm proposita fuerit materia dicendi, scrutenda singula & velut ostiatim pulsanda, ut sciant an ad id probandum quod intendimus, fortè respondeant.*

Il est vrai que tous les argumens qu'on fait sur chaque sujet, se peuvent rapporter à ces chefs & à ces termes generaux qu'on appelle Lieux; mais ce n'est point par cette methode qu'on les trouve. La nature, la consideration attentive du sujet, la connoissance de diverses verités les fait produire, & ensuite l'art les rapporte à certains genres. De sorte que l'on peut dire veritablement des Lieux ce que saint Augustin dit en general des préceptes de la Rhetorique. On trouve, dit-il, que les regles de l'éloquence sont observées dans les discours des personnes éloquentes, quoiqu'ils n'y pensent pas en les faisant, soit qu'ils les sachent, soit qu'ils les ignorent. Ils pratiquent ces regles parcequ'ils sont éloquens; mais ils ne s'en servent pas pour être éloquens. *Implent quippe illa quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes.*

L'on marche naturellement, comme ce même Pere le remarque en un autre endroit, & en marchant on fait certains mouvemens re-

reglés du corps. Mais il ne ſerviroit de rien pour apprendre à marcher, de dire, par exemple, qu'il faut envoyer des eſprits en certains nerfs, remuer certains muſcles, faire certains mouvemens dans les jointures, mettre un pied devant l'autre, & ſe repoſer ſur l'un pendant que l'autre avance. On peut bien former des regles en obſervant ce que la nature nous fait faire; mais on ne fait jamais ces actions par le ſecours de ces regles. Ainſi l'on traite tous les Lieux dans les diſcours les plus ordinaires, & l'on ne ſauroit rien dire qui ne s'y rapporte; mais ce n'eſt point en y faiſant une reflexion expreſſe que l'on produit ces penſées, cette reflexion ne pouvant ſervir qu'à ralentir la chaleur de l'eſprit, & à l'empêcher de trouver les raiſons vives & naturelles qui ſont les vrais ornemens de toute ſorte de diſcours.

Virgile daus le 9. livre de l'Enéïde, après avoir repréſenté Euriale ſurpris & environné de ſes ennemis, qui étoient prêts de venger ſur lui la mort de leurs compagnons, que Niſus ami d'Euriale avoit tués, met ces paroles pleines de mouvement & de paſſion dans la bouche de Niſus.

Me me adſum, qui feci, in me convertite ferrum,
O Rutuli! mea fraus omnis; nihil iſte nec auſus,
Nec potuit. Cœlum hoc & ſidera conſcia teſtor.
Tantum infelicem nimium dilexit amicum.

C'eſt

C'eſt un argument, dit Ramus; *à cauſa efficiente*; mais on pourroit bien jurer avec aſſûrance que jamais Virgile ne ſongea, lorſqu'il fit ces vers, au *Lieu* de la cauſe efficiente. Il ne les auroit jamais faits, s'il s'étoit arrêté à y chercher cette penſée: & il faut neceſſairement que pour produire des vers ſi nobles & ſi animés, il ait non ſeulement oublié ces regles, s'il les ſavoit, mais qu'il ſe ſoit en quelque ſorte oublié lui-même pour prendre la paſſion qu'il repréſentoit.

En verité, le peu d'uſage que le monde a fait de cette methode des Lieux depuis tant de temps qu'elle eſt trouvée & qu'on l'enſeigne dans les Ecoles, eſt une preuve évidente qu'elle n'eſt pas de grand uſage. Mais quand on ſe ſeroit appliqué à en tirer tout le fruit qu'on en peut tirer, on ne voit pas qu'on puiſſe arriver par là à quelque choſe qui ſoit veritablement utile & eſtimable. Car tout ce qu'on peut prétendre par cette methode eſt de trouver ſur chaque ſujet diverſes penſées générales, ordinaires, éloignées, comme les Lulliſtes en trouvent par le moyen de leurs tables. Or tant s'en faut qu'il ſoit utile de ſe procurer cette ſorte d'abondance, qu'il n'y a rien qui gâte davantage le jugement.

Rien n'étouffe plus les bonnes ſemences que l'abondance des mauvaiſes herbes: rien ne rend un eſprit plus ſterile en penſées juſtes & ſolides, que cette mauvaiſe fertilité de penſées communes. L'eſprit s'accoûtume à cette facilité, & ne fait plus d'effort pour trouver les raiſons propres, particulieres, & na-

tu-

turelles, qui ne ſe découvrent que dans la conſideration attentive de ſon ſujet.

On devroit conſiderer que cette abondance qu'on recherche par le moyen de ces Lieux, eſt un très-petit avantage. Ce n'eſt pas ce qui manque à la plûpart du monde. On peche beaucoup plus par excès que par défaut; & les diſcours que l'on fait ne ſont que trop remplis de matiere. Ainſi pour former les hommes dans une éloquence judicieuſe & ſolide, il ſeroit bien plus utile de leur apprendre à ſe taire qu'à parler, c'eſt-à-dire, à ſupprimer & à retrancher les penſées baſſes, communes & fauſſes, qu'à produire comme ils font un amas confus de raiſonnemens bons & mauvais, dont on remplit les livres & les diſcours.

Et comme l'uſage des Lieux ne peut gueres ſervir qu'à trouver de ces ſortes de penſées, on peut dire que s'il eſt bon de ſavoir ce qu'on en dit, parceque tant de perſonnes célebres en ont parlé, qu'ils ont formé une eſpece de neceſſité de ne pas ignorer une choſe ſi commune; il eſt encore beaucoup plus important d'être très-perſuadé qu'il n'y a rien de plus ridicule que de les employer pour diſcourir de tout à perte de vuë, comme les Lulliſtes font par le moyen de leurs attributs généraux qui ſont des eſpeces de Lieux, & que cette mauvaiſe facilité de parler de tout, & de trouver raiſon par tout, dont quelques perſonnes font vanité, eſt un ſi mauvais caractere d'eſprit qu'il eſt beaucoup au-deſſous de la bêtiſe.

C'eſt

C'eſt pourquoi tout l'avantage qu'on peut tirer de ces Lieux, ſe reduit au plus à en avoir une teinture générale, qui ſert peut-être un peu, ſans qu'on y penſe, à enviſager la matiere que l'on traite, par plus de faces & de parties.

CHAPITRE XVIII.

Diviſion des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique, & de Metaphyſique.

CEux qui ont traité des Lieux les ont diviſés en differente maniere. Celle qui a été ſuivie par Ciceron dans ſes livres de l'Invention, & dans le 21. livre de l'Orateur, & par Quintilien au 5. livre de ſes Inſtitutions, eſt moins methodique; mais elle eſt auſſi plus propre pour l'uſage des diſcours du Barreau, auquel ils la rapportent particuliérement; celle de Ramus eſt trop embarraſſée de ſubdiviſions.

En voici une qui paroît aſſez commode d'un Philoſophe Allemand fort judicieux & fort ſolide nommé Clauberge, dont la Logique m'eſt tombée entre les mains, lorſqu'on avoit déja commencé à imprimer celle-ci.

Les Lieux ſont tirés, ou de la Grammaire, ou de la Logique, ou de la Metaphyſique.

Lieux de Grammaire.

Les Lieux de Grammaire, ſont l'étymo-

logie, & les mots dérivés de même racine, qui s'appellent en Latin *conjugata*, & en Grec παρώνυμα.

On argumente par l'étymologie quand on dit, par exemple, que plusieurs personnes du monde ne se divertissent jamais, à proprement parler, parceque se divertir c'est se desappliquer des occupations serieuses, & qu'ils ne s'occupent jamais serieusement.

Les mots dérivés de même racine servent aussi à faire trouver des pensées.

Homo sum, humani nil à me alienum puto. Mortali urgemur ab hoste, mortales.

Quid tam dignum misericordiâ quàm miser? quid tam indignum misericordiâ quàm superbus miser? qu'y a t-il de plus digne de misericorde qu'un miserable? & qu'y a t-il de plus indigne de misericorde qu'un miserable qui est orgueilleux?

Lieux de Logique.

Les Lieux de Logique sont les termes universels, genre, espece, difference, propre, accident, la définition, la division; & comme tous ces points ont été expliqués auparavant, il n'est pas necessaire d'en traiter ici davantage.

Il faut seulement remarquer que l'on joint d'ordinaire à ces Lieux certaines maximes communes qu'il est bon de savoir, non parcequ'elles sont fort utiles, mais parcequ'elles sont communes. On en a déja rapporté quelques-unes sous d'autres termes; mais il est bon de les savoir sous les termes ordinaires.

1. Ce

1. Ce qui s'affirme ou nie du genre, s'affirme ou nie de l'espece. *Ce qui convient à tous les hommes convient aux Grands. Mais ils ne peuvent pas prétendre aux avantages qui sont au dessus des hommes.*

2. En détruisant le genre on détruit aussi l'espece. *Celui qui ne juge point du tout ne juge point mal; celui qui ne parle point du tout ne parle jamais indiscrettement.*

4. En détruisant toutes les especes on détruit le genre. *Les formes qu'on appelle substancielles (excepté l'ame raisonnable) ne sont ni corps ni esprit; donc ce ne sont point des substances.*

5. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la difference totale, on en peut affirmer ou nier l'espece. *L'étendue ne convient pas à la pensée; donc elle n'est pas matiere.*

6. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la proprieté, on en peut affirmer ou nier l'espece. *Etant impossible de se figurer la moitié d'une pensée, ni une pensée ronde & quarrée, il est impossible que ce soit un corps.*

7. On affirme ou on nie le défini de ce dont on affirme ou nie la définition. *Il y a peu de personnes justes, parcequ'il y en a peu qui ayent une ferme & constante volonté de rendre à chacun ce qui lui appartient.*

Lieux de Metaphysique

Les Lieux de Metaphysique sont certains termes généraux convenant à tous les êtres, ausquels on rapporte plusieurs argumens, comme les causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposés. Ce qu'il y a de plus

utile est, d'en savoir quelques divisions générales, & principalement des causes.

Les définitions qu'on donne dans l'Ecole aux causes en général, en disant qu'*une cause est ce qui produit un effet*, ou *ce par quoi une chose est*, sont si peu nettes, & il est si difficile de voir comment elles conviennent à tous les genres de cause, qu'on auroit aussi-bien fait de laisser ce mot entre ceux qu'on ne définit point; l'idée que nous en avons étant aussi claire que les définitions qu'on en donne.

Mais la division des causes en 4. especes, qui sont la cause finale, efficiente, materielle, & formelle, est si celebre qu'il est necessaire de la savoir.

On appelle CAUSE FINALE la fin pour laquelle une chose est.

Il y a des fins *principales*, qui sont celles que l'on regarde principalement, & des fins *accessoires*, qu'on ne considere que par surcroît.

Ce que l'on prétend faire ou obtenir est appellé *finis cujus gratiâ*. Ainsi la santé est la fin de la Medecine, parcequ'elle prétend la procurer.

Celui pour qui l'on travaille, est appellé *finis cui*, l'homme est la fin de la Medecine en cette maniere, parceque c'est à lui qu'elle a dessein d'apporter la guerison.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de tirer des argumens de la fin, ou pour montrer qu'une chose est imparfaite, comme qu'un discours est mal fait, lorsqu'il n'est pas propre à persuader; ou pour faire voir qu'il est vraisemblable

blable qu'un homme a fait ou fera quelque action, parcequ'elle eſt conforme à la fin qu'il a accoûtumé de ſe propoſer; d'où vient cette parole celebre d'un Juge de Rome, qu'il falloit examiner avant toutes choſes, *cui bono*, c'eſt-à-dire, quel interêt un homme auroit eu à faire une choſe, parceque les hommes agiſſent ordinairement ſelon leur interêt; ou pour montrer au contraire qu'on ne doit pas ſoupçonner un homme d'une action, parcequ'elle auroit été contraire à ſa fin.

Il y a encore pluſieurs autres manieres de raiſonner par la fin, que le bon ſens découvrira mieux que tous les préceptes: ce qui ſoit dit auſſi pour les autres Lieux.

LA CAUSE EFFICIENTE eſt celle qui produit une autre choſe. On en tire des argumens en montrant qu'un effet n'eſt pas, parcequ'il n'a pas eu de cauſe ſuffiſante; ou qu'il eſt ou ſera, en faiſant voir que toutes ſes cauſes ſont. Si ces cauſes ſont neceſſaires, l'argument eſt neceſſaire; ſi elles ſont libres & contingentes, il n'eſt que probable.

Il y a diverſes eſpeces de cauſe efficiente, dont il eſt utile de ſavoir les noms.

Dieu creant Adam, étoit ſa cauſe *totale*, parceque rien ne concouroit avec lui; mais le pere & la mere ne ſont chacun que cauſes *partielles* de leur enfant, parcequ'ils ont beſoin l'un de l'autre.

Le ſoleil eſt une cauſe *propre* de la lumiere; mais il n'eſt cauſe qu'*accidentelle* de la mort d'un homme que ſa chaleur aura fait mourir, parcequ'il étoit mal diſpoſé.

Le pere eſt cauſe *prochaine* de ſon fils.

L'ayeul n'en eſt que cauſe *éloignée*.

La mere eſt une cauſe *productive*.

La nourrice n'eſt qu'une cauſe *conſervante*.

Le pere eſt une cauſe *univoque* à l'égard de ſes enfans, parcequ'ils lui ſont ſemblables en nature.

Dieu n'eſt qu'une cauſe *équivoque* à l'égard des creatures, parcequ'elles ne ſont pas de la nature de Dieu.

Un ouvrier eſt la cauſe *principale* de ſon ouvrage, ſes inſtrumens n'en ſont que la cauſe *inſtrumentale*.

L'air qui entre dans les orgues eſt une cauſe *univerſelle* de l'harmonie des orgues.

La diſpoſition particuliere de chaque tuyau, & celui qui en joue, en ſont les cauſes *particulieres* qui déterminent l'univerſelle.

Le ſoleil eſt une cauſe *naturelle*.

L'homme, une cauſe *intellectuelle* à l'égard de ce qu'il fait avec jugement.

Le feu qui brûle du bois, eſt une cauſe *neceſſaire*

Un homme qui marche eſt une cauſe *libre*.

Le ſoleil éclairant une chambre, eſt la cauſe *propre* de ſa clarté, l'ouverture de la fenêtre n'eſt qu'une choſe ou condition, ſans laquelle l'effet ne ſe feroit pas, *conditio ſine qua non*.

Le feu brûlant une maiſon, eſt la cauſe *phyſique* de l'embraſement; l'homme qui y a mis le feu, en eſt la cauſe *morale*.

On rapporte encor à la cauſe efficiente, la cauſe *exemplaire*, qui eſt le modelle que l'on

l'on ſe propoſe en faiſant un ouvrage; comme le deſſein d'un bâtiment, par lequel un architecte ſe conduit: ou généralement ce qui eſt cauſe de l'être objectif de notre idée, ou de quelqu'autre image que ce ſoit, comme le Roi Louïs XIV. eſt la cauſe exemplaire de ſon portrait.

LA CAUSE MATERIELLE eſt ce donc les choſes ſont formées, comme l'or eſt la matiere d'un vaſe d'or: Ce qui convient ou ne convient pas à la matiere, convient ou ne convient pas aux choſes qui en ſont compoſées.

LA FORME eſt ce qui rend une choſe telle, & la diſtingue des autres, ſoit que ce ſoit une être réellement diſtingué de la matiere, ſelon l'opinion de l'Ecole, ſoit que ce ſoit ſeulement l'arrangement des parties. C'eſt par la connoiſſance de cette forme qu'on en doit expliquer les proprietés.

Il y a autant de differens effets que de cauſes, ces mots étant reciproques. La maniere ordinaire d'en tirer des argumens, eſt de montrer que ſi l'effet eſt, la cauſe eſt, rien ne pouvant être ſans cauſe. On prouve auſſi qu'une cauſe eſt bonne ou mauvaiſe, quand les effets en ſont bons ou mauvais. Ce qui n'eſt pas toûjours vrai dans les cauſes par accident.

On a parlé ſuffiſamment du tout & des parties dans le chapitre de la Diviſion, & ainſi il n'eſt pas neceſſaire d'en rien ajoûter ici.

On fait de quatre ſortes de termes oppoſés:

Les relatifs; comme pere, fils : maître, ſerviteur.

Les contraires; comme froid, chaud : ſain & malade.

Les privatifs; comme la vie, la mort : la vuë, l'aveuglement : l'ouïe, la ſurdité : la ſcience, l'ignorance.

Les contradictoires qui conſiſtent dans un terme, & dans la ſimple negation de ce terme, voir, ne voir pas. La difference qu'il y a entre ces deux dernieres ſortes d'oppoſés, eſt que les termes privatifs enferment la negation d'une forme dans un ſujet qui en eſt capable; au lieu que les negatifs ne marquent point cette capacité. C'eſt pourquoi on ne dit point qu'une pierre eſt aveugle ou morte, parcequ'elle n'eſt pas capable, ni de la vuë, ni de la vie.

Comme ces termes ſont oppoſés, on ſe ſert de l'un pour nier l'autre. Les termes contradictoires ont cela de propre, qu'en ôtant l'un, on établit l'autre.

Il y a pluſieurs ſortes de comparaiſon. Car l'on compare les choſes, ou égales, ou inégales; ou ſemblables, ou diſſemblables. On prouve que ce qui convient ou ne convient pas à une choſe égale ou ſemblable, convient ou ne convient pas à une autre choſe à qui elle eſt égale ou ſemblable.

Dans les choſes inégales on prouve negativement que ſi ce qui eſt plus probable n'eſt pas, ce qui eſt moins probable n'eſt pas à plus forte raiſon : ou affirmativement, que ſi ce qui eſt moins probable eſt, ce qui eſt plus

plus probable eſt auſſi. On ſe ſert d'ordinaire des differences ou des diſſimilitudes, pour ruiner ce que d'autres auroient voulu établir par des ſimilitudes, comme on ruine l'argument qu'on tire d'un Arrêt, en montrant qu'il eſt donné ſur un autre cas.

Voilà groſſierement une partie de ce que l'on dit des Lieux. Il y a des choſes qu'il eſt plus utile de ne ſavoir qu'en cette maniere. Ceux qui en deſireront davantage, le peuvent voir dans les Auteurs qui en ont traité avec plus de ſoin. On ne ſauroit neanmoins conſeiller à perſonne de l'aller chercher dans les Topiques d'Ariſtote, parceque ce ſont des livres étrangement confus. Mais il y a quelque choſe d'aſſez beau ſur ce ſujet dans le premier livre de ſa Rhetorique, où il enſeigne diverſes manieres de faire voir qu'une choſe eſt utile, agreable, plus grande, plus petite. Il eſt vrai neanmoins qu'on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connoiſſance bien ſolide.

CHAPITRE XIX.

Des diverſes manieres de mal raiſonner, que l'on appelle Sophiſmes.

QUoique ſachant les regles des bons raiſonnemens, il ne ſoit pas difficile de reconnoître ceux qui ſont mauvais, neanmoins comme les exemples à fuir frappent ſouvent davantage que les exemples à imi-

ter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnemens, que l'on appelle *sophismes* ou *paralogismes* : parceque cela donnera encore plus de facilité à les éviter.

Je ne les reduirai qu'à 7. ou 8. y en ayant quelques-uns de si grossiers qu'ils ne meritent pas d'être remarqués.

I.

Prouver autre chose que ce qui est en question.

Ce sophisme est appellé par Aristote *ignoratio elenchi*, c'est à-dire, l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice très-ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, & souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les consequences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les desavoue & qu'il les nie. Tout cela se peut rapporter à cette premiere espece de sophisme, qu'un homme-de-bien & sincere doit éviter sur toutes choses.

Il eût été à souhaiter qu'Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce défaut, eût eu autant de soin de l'éviter. Car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens Philosophes en rapportant leurs opinions peu sincerement. Il refute Parmenides & Melissus, pour n'avoir admis qu'un seul principe de toutes choses, comme s'ils avoient entendu par

par là, le principe dont elles ſont compoſées, au lieu qu'ils entendoient le ſeul & unique principe dont toutes les choſes ont tiré leur origine, qui eſt Dieu.

Il accuſe tous les anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choſes naturelles, & il les traite ſur cela de ruſtiques & de groſſiers. Mais qui ne voit que ce qu'il nous repréſente comme un grand myſtere qui eût été ignoré juſques à lui, ne peut jamais avoir été ignoré de perſonne, puiſqu'il eſt impoſſible de ne pas voir qu'il faut que la matiere dont on fait une table, ait la privation de la forme de table, c'eſt-à-dire, ne ſoit pas table avant qu'on en faſſe une table. Il eſt vrai que ces anciens ne s'étoient pas aviſés de cette connoiſſance pour expliquer les principes des choſes naturelles, parcequ'en effet il n'y a rien qui y ſerve moins, étant aſſez viſible qu'on n'en connoît pas mieux comment ſe fait une horloge, pour ſavoir que la matiere dont on la fait a dû n'être pas horloge avant qu'on en fît une horloge.

C'eſt donc une injuſtice à Ariſtote de reprocher aux anciens Philoſophes, d'avoir [illegible] qu'il eſt impoſſible d'ignorer, [illegible] cuſer de ne s'être pas ſervi [illegible] la nature, d'un principe [illegible]n, & c'eſt une illuſion & [illegible]e d'avoir produit au monde [illegible] privation, comme un rare [illegible]e n'eſt point ce que l'on cherche de découvrir les princi-

ter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnemens, que l'on appelle *sophismes* ou *paralogismes* : parceque cela donnera encore plus de facilité à les éviter.

Je ne les reduirai qu'à 7. ou 8. y en ayant quelques-uns de si grossiers qu'ils ne meritent pas d'être remarqués.

I.

Prouver autre chose que ce qui est en question.

Ce sophisme est appellé par Aristote *ignoratio elenchi*, c'est à-dire, l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice très-ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, & souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les consequences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les desavoue & qu'il les nie. Tout cela se peut rapporter à cette premiere espece de sophisme, qu'un homme-de-bien & sincere doit éviter sur toutes choses.

Il eût été à souhaiter qu'Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce défaut, eût eu autant de soin de l'éviter. Car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens Philosophes en rapportant leurs opinions peu sincerement. Il refute Parmenides & Melissus, pour n'avoir admis qu'un seul principe de toutes choses, comme s'ils avoient entendu par

par là, le principe dont elles ſont compoſées, au lieu qu'ils entendoient le ſeul & unique principe dont toutes les choſes ont tiré leur origine, qui eſt Dieu.

Il accuſe tous les anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choſes naturelles, & il les traite ſur cela de ruſtiques & de groſſiers. Mais qui ne voit que ce qu'il nous repréſente comme un grand myſtere qui eût été ignoré juſques à lui, ne peut jamais avoir été ignoré de perſonne, puiſqu'il eſt impoſſible de ne pas voir qu'il faut que la matiere dont on fait une table, ait la privation de la forme de table, c'eſt-à-dire, ne ſoit pas table avant qu'on en faſſe une table. Il eſt vrai que ces anciens ne s'étoient pas aviſés de cette connoiſſance pour expliquer les principes des choſes naturelles, parcequ'en effet il n'y a rien qui y ſerve moins, étant aſſez viſible qu'on n'en connoît pas mieux comment ſe fait une horloge, pour ſavoir que la matiere dont on la fait a dû n'être pas horloge avant qu'on en fît une horloge.

C'eſt donc une injuſtice à Ariſtote de reprocher à ces anciens Philoſophes, d'avoir ignoré une choſe qu'il eſt impoſſible d'ignorer, & de les accuſer de ne s'être pas ſervis pour expliquer la nature, d'un principe qui n'explique rien, & c'eſt une illuſion & un ſophiſme, que d'avoir produit au monde ce principe de la privation, comme un rare ſecret, puiſque ce n'eſt point ce que l'on cherche quand on tâche de découvrir les princi-

pes de la nature. On ſuppoſe comme une choſe connue, qu'une choſe n'eſt pas avant que d'être faite. Mais on veut ſavoir de quels principes elle eſt compoſée, & quelle cauſe l'a produite.

Auſſi n'y eut-il jamais de Statuaire, par exemple, qui pour apprendre à quelqu'un la maniere de faire une ſtatue, lui ait donné pour premiere inſtruction cette leçon, par laquelle Ariſtote veut qu'on commence l'explication de tous les ouvrages de la nature: Mon ami, la premiere choſe que vous devez ſavoir eſt, que pour faire une ſtatue il faut choiſir un marbre qui ne ſoit pas encore cette ſtatue que vous voulez faire.

II.

Suppoſer pour vrai ce qui eſt en queſtion.

C'eſt ce qu'Ariſtote appelle *petition de principe*; ce qu'on voit aſſez être entierement contraire à la vraie raiſon: puiſque dans tout raiſonnement ce qui ſert de preuve doit être plus clair & plus connu que ce que l'on veut prouver.

Cependant Galilée l'accuſe, & avec juſtice, d'être tombé lui-même dans ce défaut, lorſqu'il veut prouver par cet argument, que la terre eſt au centre du monde.

La nature des choſes peſantes eſt de tendre au centre du monde; & des choſes legeres de s'en éloigner:

Or l'experience nous fait voir que les choſes peſantes tendent au centre de la terre, & que les choſes legeres s'en éloignent:

Donc

Donc le centre de la terre eſt le même que le centre du monde.

Il eſt clair qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeſte petition de principe. Car nous voyons bien que les choſes peſantes tendent au centre de la terre; mais d'où Ariſtote a-t-il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne ſuppoſe que le centre de la terre eſt le même que le centre du monde. Ce qui eſt la concluſion même qu'il veut prouver par cet argument.

Ce ſont auſſi de pures petitions de principe la plûpart des argumens dont on ſe ſert pour prouver un certain genre bizarre de ſubſtances qu'on appelle dans l'Ecole, *des formes ſubſtancielles*, leſquelles on prétend être corporelles, quoiqu'elles ne ſoient pas des corps, ce qui eſt aſſez difficile à comprendre. S'il n'y avoit des formes ſubſtancielles, diſent-ils, il n'y auroit point de generation : Or il y a génération dans le monde: Donc il y a des formes ſubſtancielles.

Il n'y a qu'à diſtinguer l'équivoque du mot de génération, pour voir que cet argument n'eſt qu'une pure petition de principe. Car ſi l'on entend par le mot de génération, la production naturelle d'un nouveau tout dans la nature, comme la production d'un poulet qui ſe forme dans un œuf, on a raiſon de dire qu'il y a des générations en ce ſens; mais on n'en peut pas conclure qu'il y ait des formes ſubſtancielles, puiſque le ſeul arrangement des parties par la nature peut produire ces nouveaux touts,& ces nouveaux êtres

naturels. Mais si l'on entend par le mot de generation, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle substance qui ne fût pas auparavant, savoir de cette forme substancielle, on supposera justement ce qui est en question: étant visible que celui qui nie les formes substancielles ne peut pas accorder que la nature produise des formes substancielles. Et tant s'en faut qu'il puisse être porté par cet argument à avouer qu'il y en ait, qu'il en doit tirer une conclusion toute contraire en cette sorte: S'il y avoit des formes substancielles, la nature pourroit produire des substances qui ne seroient pas auparavant: Or la nature ne peut pas produire de nouvelles substances, puisque ce seroit une espece de création; & partant il n'y a point de formes substancielles.

En voici une autre de même nature: S'il n'y avoit point de formes substancielles, disent-ils encore, les êtres naturels ne seroient pas des touts, qu'ils appellent, *per se*, *totum per se*; mais des êtres par accident: Or ils sont des touts *per se*: Donc, il y a des formes substancielles.

Il faut encore prier ceux qui se servent de cet argument, de vouloir expliquer ce qu'ils entendent par un tout *per se*, *totum per se*. Car s'ils entendent, comme ils font, un être composé de matiere & de forme, il est clair que c'est une petition de principe, puisque c'est comme s'ils disoient: S'il n'y avoit point de formes substancielles, les êtres naturels ne seroient pas composés de matiere & de for-

formes ſubſtancielles: Or ils ſont compoſés de matiere & de formes ſubſtancielles: Donc il y a des formes ſubſtancielles. Que s'ils entendent autre choſe, qu'ils le diſent, & l'on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'eſt arrêté un peu en paſſant, à faire voir la foibleſſe des argumens, ſur leſquels on établit dans l'Ecole ces ſortes de ſubſtances qui ne ſe découvrent ni par les ſens, ni par l'eſprit, & dont on ne ſait autre choſe, ſinon que l'on les appellé des formes ſubſtancielles, parceque, quoique ceux qui les ſoûtiennent le faſſent à très-bon deſſein, neanmoins les fondemens dont ils ſe ſervent, & les idées qu'ils donnent de ces formes, obſcurciſſent & troublent des preuves très-ſolides & très-convainquantes de l'immortalité de l'ame, qui ſont priſes de la diſtinction des corps & des eſprits, & de l'impoſſibilité qu'il y a qu'une ſubſtance qui n'eſt pas matiere, periſſe par les changemens qui arrivent dans la matiere. Car par le moyen de ces formes ſubſtancielles on fournit, ſans y penſer, aux libertins, des exemples de ſubſtances qui periſſent, qui ne ſont pas proprement matiere, & à qui on attribue dans les animaux une infinité de penſées, c'eſt-à-dire, d'actions purement ſpirituelles. Et c'eſt pourquoi il eſt utile pour la Religion, & pour la conviction des impies & des libertins, de leur ôter cette réponſe, en leur faiſant voir qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces ſubſtances periſſables qu'on appelle des formes ſubſtancielles.

On

On peut rapporter encore à cette ſorte de ſophiſme la preuve que l'on tire d'un principe different de ce qui eſt en queſtion; mais que l'on ſait n'être pas moins conteſté par celui contre lequel on diſpute. Ce ſont, par exemple, deux dogmes également conſtans parmi les Catholiques: L'un, que tous les points de la foi ne ſe peuvent pas prouver par l'Ecriture ſeule: L'autre, que c'eſt un point de la foi, que les enfans ſont capables du Baptême. Ce ſeroit donc mal raiſonner à un Anabaptiſte, de prouver contre les Catholiques, qu'ils ont tort de croire que les enfans ſoient capables du Baptême, parceque nous n'en voyons rien dans l'Ecriture; puiſque cette preuve ſuppoſeroit que l'on ne devroit croire de foi que ce qui eſt dans l'Ecriture: ce qui eſt nié par les Catholiques.

Enfin on peut rapporter à ce ſophiſme tous les raiſonnemens où l'on prouve une choſe inconnue par une qui eſt autant ou plus inconnue, ou une choſe incertaine par une autre qui eſt autant ou plus incertaine.

III.

Prendre pour cauſe ce qui n'eſt point cauſe.

Ce ſophiſme s'appelle *non cauſa pro cauſa*.

Il eſt très-ordinaire parmi les hommes, & on y tombe en pluſieurs manieres. L'une eſt par la ſimple ignorance des veritables cauſes des choſes. C'eſt ainſi que les Philoſophes ont attribué mille effets à la crainte du vuide qu'on a prouvé démonſtrativement en ce temps, & par des experiences très-ingenieuſes, n'avoir pour cauſe que la peſanteur de

de l'air, comme on le peut voir dans l'excellent traité de M. Paſcal, qui vient de paroître. Les mêmes Philoſophes enſeignent ordinairement que les vaſes pleins d'eau ſe fendent à la gelée, parceque l'eau ſe reſſerre, & ainſi laiſſe du vuide que la nature ne peut ſouffrir. Et neanmoins on a reconnu qu'ils ne ſe rompent que parcequ'au-contraire l'eau étant gelée, occupe plus de place qu'avant que d'être gelée, ce qui fait auſſi que la glace nage ſur l'eau.

On peut rapporter au même ſophiſme, quand on ſe ſert de cauſes éloignées & qui ne prouvent rien, pour prouver des choſes ou aſſez claires d'elles-même, ou fauſſes, ou au-moins douteuſes. Comme quand Ariſtote veut prouver que le monde eſt parfait par cette raiſon. *Le monde eſt parfait parce-qu'il contient des corps*: *Le corps eſt parfait parcequ'il a trois dimenſions*: *Les trois dimenſions ſont parfaites parceque trois ſont tout* (quia tria ſunt omnia) *& trois ſont tout, parcequ'on ne ſe ſert pas du mot de tout quand il n'y a qu'une choſe ou deux, mais ſeulement quand il y en a trois.* On prouvera par cette raiſon, que le moindre atome eſt auſſi parfait que le monde, puiſqu'il a trois dimenſions auſſi-bien que le monde. Mais tant s'en faut que cela prouve que le monde ſoit parfait, qu'au contraire tout corps, entant que corps, eſt eſſenciellement imparfait, & que la perfection du monde conſiſte principalement en ce qu'il enferme des creatures qui ne ſont pas corps.

Le

Le même Philosophe prouve qu'il y a trois mouvemens simples parcequ'*il y a trois dimensions*. Il est difficile de voir la conséquence de l'un à l'autre.

Il prouve aussi que le ciel est inalterable & incorruptible, parcequ'il se meut circulairement, & qu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire. Mais 1. on ne voit pas ce que fait la contrariété du mouvement à la corruption ou l'alteration du corps. 2. On voit encore moins pourquoi le mouvement circulaire d'orient en occident, n'est pas contraire à un autre mouvement circulaire d'occident en orient.

L'autre cause qui fait tomber les hommes dans ce sophisme, est la sotte vanité qui nous fait avoir honte de reconnoître notre ignorance. Car c'est de là qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires des choses dont on nous demande raison, que d'avouer que nous n'en savons pas la cause, & la maniere dont nous nous échappons de cette confession de notre ignorance est assez plaisante. Quand nous voyons un effet dont la cause nous est inconnue, nous nous imaginons l'avoir découverte, lorsque nous avons joint à cet effet un mot général de *vertu* ou de *faculté*, qui ne forme dans notre esprit aucune autre idée, sinon que cet effet a quelque cause, ce que nous savions bien avant que d'avoir trouvé ce mot. Il n'y a personne, par exemple, qui ne sache que ses arteres battent; que le fer étant proche de l'aiman s'y va joindre; que le sené purge, &

& que le pavot endort. Ceux qui ne font point profeſſion de ſcience, & à qui l'ignorance n'eſt pas honteuſe, avouent franchement qu'ils connoiſſent ces effets; mais qu'ils n'en ſavent pas la cauſe, au-lieu que les ſavans qui rougiroient d'en dire autant, s'en tirent d'une autre maniere, & prétendent qu'ils ont découvert la vraie cauſe de ces effets, qui eſt, qu'il y a dans les arteres une vertu pulſifique; dans l'aiman une vertu magnetique; dans le ſené une vertu purgative, & dans le pavot une vertu ſoporifique. Voilà qui eſt fort commodément reſolu, & il n'y a point de Chinois qui n'eût pu avec autant de facilité ſe tirer de l'admiration où on étoit des horloges en ce pays-là, lorſqu'on leur en apporta d'Europe. Car il n'auroit eu qu'à dire qu'il connoiſſoit parfaitement la raiſon de ce que les autres trouvoient ſi merveilleux, & que ce n'étoit autre choſe ſinon qu'il y avoit dans cette machine une vertu *indicatrice* qui marquoit les heures ſur le quadran, & une vertu *ſonorifique* qui les faiſoit ſonner. Il ſe ſeroit rendu auſſi ſavant par là dans la connoiſſance des horloges, que le ſont ces Philoſophes dans la connoiſſance du battement des arteres, & des proprietés de l'aiman, du ſené & du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui ſervent à rendre les hommes ſavans à peu de frais: comme de ſympathie, d'antipathie, de qualités occultes. Mais encore tous ceux-là ne diroient rien de faux, s'ils ſe contentoient de donner à ces mots de *vertu* & de *faculté*, une

une notion générale de cauſe, quelle qu'elle ſoit, interieure ou exterieure, diſpoſitive ou active. Car il eſt certain qu'il y a dans l'aiman quelque diſpoſition qui fait que le fer va plutôt s'y joindre qu'à une autre pierre; & il a été permis aux hommes d'appeller cette diſpoſition, en quoique ce ſoit qu'elle conſiſte, *vertu magnetique*. De ſorte que s'ils ſe trompent, c'eſt ſeulement en ce qu'ils s'imaginent en être plus ſavans pour avoir trouvé ce mot, ou bien en ce que par là ils veulent que nous entendions une certaine qualité imaginaire, par laquelle l'aiman attire le fer, laquelle ni eux ni perſonne n'a jamais conçue.

Mais il y en a d'autres qui nous donnent pour les veritables cauſes de la nature, de pures chimeres, comme ſont les Aſtrologues qui rapportent tout aux influences des aſtres, & qui ont même trouvé par là, qu'il falloit qu'il y eût un ciel immobile au-deſſus de tous ceux à qui ils donnent du mouvement, parceque la terre portant diverſes choſes en divers pays (*Non omnis fert omnia tellus. India mittit ebur*; *molles ſua thura Sabæi*) on n'en pouvoit rapporter la cauſe qu'aux influences d'un ciel, qui étant immobile, eût toûjours les mêmes aſpects ſur les mêmes endroits de la terre.

Auſſi l'un d'eux ayant entrepris de prouver par des raiſons phyſiques l'immobilité de la terre, fait l'une de ſes principales démonſtrations de cette raiſon myſterieuſe, que ſi la terre tournoit autour du Soleil, les influences des

des astres iroient de travers, ce qui causeroit un grand desordre dans le monde.

C'est par ces influences qu'on épouvante les peuples, quand on voit paroître quelque Comete, ou qu'il arrive quelque grande Eclipse, comme celle de l'an 1654. qui devoit bouleverser le monde, & principalement la ville de Rome, ainsi qu'il étoit expressément marqué dans la Chronologie de Helvicus, *Romæ fatalis*, quoiqu'il n'y ait aucune raison, ni que les Cometes & les Eclipses puissent avoir aucun effet considerable sur la terre, ni que des causes générales, comme celles-là, agissent plutôt en un endroit qu'en un autre, & menacent plutôt un Roi ou un Prince qu'un artisan; aussi en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guerres, des mortalités, des pestes, & la mort de quelque Prince après des Cometes ou des Eclipses, il en arrive aussi sans Cometes & sans Eclipses. Et d'ailleurs ces effets sont si generaux & si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde. De sorte que ceux qui disent en l'air que cette Comete menace quelque Grand de la mort, ne se hazardent pas beaucoup.

C'est encore pis quand ils donnent ces influences chimériques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses, & même de leurs actions particulieres & des évenemens de leur vie, sans en avoir d'autre fondement, sinon qu'entre mille pré-

dic-

naturels. Mais ſi l'on entend par le mot de generation, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle ſubſtance qui ne fût pas auparavant, ſavoir de cette forme ſubſtancielle, on ſuppoſera juſtement ce qui eſt en queſtion: étant viſible que celui qui nie les formes ſubſtancielles ne peut pas accorder que la nature produiſe des formes ſubſtancielles. Et tant s'en faut qu'il puiſſe être porté par cet argument à avouer qu'il y en ait, qu'il en doit tirer une concluſion toute contraire en cette ſorte: S'il y avoit des formes ſubſtancielles, la nature pourroit produire des ſubſtances qui ne ſeroient pas auparavant: Or la nature ne peut pas produire de nouvelles ſubſtances, puiſque ce ſeroit une eſpece de création; & partant il n'y a point de formes ſubſtancielles.

En voici une autre de même nature: S'il n'y avoit point de formes ſubſtancielles, diſent-ils encore, les êtres naturels ne ſeroient pas des touts, qu'ils appellent, *per ſe*, *totum per ſe*; mais des êtres par accident: Or ils ſont des touts *per ſe*: Donc, il y a des formes ſubſtancielles.

Il faut encore prier ceux qui ſe ſervent de cet argument, de vouloir expliquer ce qu'ils entendent par un tout *per ſe*, *totum per ſe*. Car s'ils entendent, comme ils font, un être compoſé de matiere & de forme, il eſt clair que c'eſt une petition de principe, puiſque c'eſt comme s'ils diſoient: S'il n'y avoit point de formes ſubſtancielles, les êtres naturels ne ſeroient pas compoſés de matiere & de for-

formes ſubſtancielles: Or ils ſont compoſés de matiere & de formes ſubſtancielles: Donc il y a des formes ſubſtancielles. Que s'ils entendent autre choſe, qu'ils le diſent, & l'on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'eſt arrêté un peu en paſſant, à faire voir la foibleſſe des argumens, ſur leſquels on établit dans l'Ecole ces ſortes de ſubſtances qui ne ſe découvrent ni par les ſens, ni par l'eſprit, & dont on ne ſait autre choſe, ſinon que l'on les appellé des formes ſubſtancielles, parceque, quoique ceux qui les ſoûtiennent le faſſent à très-bon deſſein, neanmoins les fondemens dont ils ſe ſervent, & les idées qu'ils donnent de ces formes, obſcurciſſent & troublent des preuves très-ſolides & très-convainquantes de l'immortalité de l'ame, qui ſont priſes de la diſtinction des corps & des eſprits, & de l'impoſſibilité qu'il y a qu'une ſubſtance qui n'eſt pas matiere, periſſe par les changemens qui arrivent dans la matiere. Car par le moyen de ces formes ſubſtancielles on fournit, ſans y penſer, aux libertins, des exemples de ſubſtances qui periſſent, qui ne ſont pas proprement matiere, & à qui on attribue dans les animaux une infinité de penſées, c'eſt-à-dire, d'actions purement ſpirituelles. Et c'eſt pourquoi il eſt utile pour la Religion, & pour la conviction des impies & des libertins, de leur ôter cette réponſe, en leur faiſant voir qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces ſubſtances periſſables qu'on appelle des formes ſubſtancielles.

On

l'esprit humain ; *post hoc, ergo propter hoc* : Cela est arrivé ensuite de telle chose, il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par là que l'on a conclu que c'étoit une étoile nommée Canicule, qui étoit cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les jours qu'on appelle Caniculaires ; ce qui a fait dire à Virgile, en parlant de cette étoile, que l'on appelle en Latin *Seirius* :

Aut Seirius ardor :
Ille sitim morbosque ferens mortalibus ægris
Nascitur, & lævo contristat lumine cœlum.

Cependant, comme M. Gassendi a fort bien remarqué, il n'y a rien de moins vraisemblable que cette imagination ; car cette étoile étant de l'autre côté de la ligne, ses effets devroient être plus forts sur les lieux où elle est plus perpendiculaire, & neanmoins les jours que nous appellons Caniculaires ici sont le temps de l'hiver de ce côte-là. De sorte qu'ils ont bien plus de sujet de croire en ce pays-là, que la Canicule leur rapporte le froid, que nous n'en avons de croire qu'elle nous cause le chaud.

IV.

Dénombrement imparfait.

Il n'y a gueres de defaut de raisonnemens où les personnes habiles tombent plus facilement qu'en celui de faire des dénombremens imparfaits, & de ne considerer pas assez toutes les manieres dont une chose peut être ou peut arriver, ce qui leur fait conclure temerairement, ou qu'elle n'est pas, parcequ'elle n'est pas d'une certaine maniere, quoiqu'elle

le puiſſe être d'une autre, ou qu'elle eſt de telle & telle façon, quoiqu'elle puiſſe être encore d'une autre maniere qu'ils n'ont pas conſiderée.

On peut trouver des exemples de ces raiſonnemens defectueux dans les preuves ſur leſquelles M. Gaſſendi établit le principe de ſa Philoſophie, qui eſt le vuide répandu entre les parties de la matiere, qu'il appelle *vacuum diſſeminatum*. Et je les rapporterai d'autant plus volontiers, que M. Gaſſendi ayant été un homme célébre qui avoit pluſieurs connoiſſances très-curieuſes, les fautes mêmes qu'il pourroit avoir mêlées dans ce grand nombre d'Ouvrages qu'on a publiez après ſa mort, ne ſont pas mépriſables, & meritent d'être ſûes, au lieu qu'il eſt fort inutile de ſe charger la memoire de celles qui ſe trouvent dans les Auteurs qui n'ont point de reputation.

Le premier argument que M. Gaſſendi emploie pour prouver ce vuide répandu, & qu'il prétend faire paſſer en un endroit pour une démonſtration auſſi claire que celles des Mathematiques, eſt celui-ci.

S'il n'y avoit point de vuide, & que tout fût rempli de corps, le mouvement ſeroit impoſſible, & le monde ne ſeroit qu'une grande maſſe de matiere roide, inflexible & immobile: Car le monde étant tout rempli, aucun corps ne ſe peut remuer qu'il ne prenne la place d'un autre: ainſi ſi le corps A ſe remue, il faut qu'il déplace un autre corps au-moins égal à ſoi, ſavoir B, & B pour ſe remuer

muer en doit aussi déplacer un autre. Or cela ne peut arriver qu'en deux manieres, l'une que ce déplacement des corps aille à l'infini, ce qui est ridicule & impossible; l'autre qu'il se fasse circulairement, & que le dernier corps déplacé occupe la place d'A.

Il n'y a point encore jusques ici de dénombrement imparfait; & il est vrai de plus, qu'il est ridicule de s'imaginer, qu'en remuant un corps, on en remue jusques à l'infini, qui se déplacent l'un l'autre; l'on prétend seulement que le mouvement se fait en cercle, & que le dernier corps remué occupe la place du premier qui est A, & qu'ainsi tout se trouve rempli: C'est aussi ce que Monsieur Gassendi entreprend de refuter par cet argument: Le premier corps remué qui est A ne se peut mouvoir, si le dernier qui est X ne se peut remuer. Or X ne se peut remuer, puisque pour se remuer, il faudroit qu'il prît la place de l'A, laquelle n'est pas encore vuide: & partant X ne se pouvant remuer, A ne le peut aussi: donc tout demeure immobile. Tout ce raisonement n'est fondé que sur cette supposition, que le corps X qui est immédiatement devant A, ne se puisse remuer qu'en un seul cas, qui est que la place d'A soit déja vuide lorsqu'il commence à se remuer: en sorte qu'avant l'instant où il l'occupe, il y en ait un autre où l'on puisse dire qu'elle est vuide. Mais cette supposition est fausse & imparfaite, parcequ'il y a encore un cas dans lequel il est très-possible que X se remue, qui est, qu'au même instant qu'il

qu'il occcupe la place d'A, A quitte cette place, & dans ce cas il n'y a nul inconvenient que A pouſſe B, & B pouſſe C, juſques à X, & que X dans le même inſtant occupe la place d'A: Par ce moyen il y aura du mouvement, & il n'y aura point de vuide.

Or que ce cas ſoit poſſible, c'eſt-à-dire, qu'il puiſſe arriver qu'un corps occupe la place d'un autre corps au même inſtant que ce corps la quitte, c'eſt une choſe qu'on eſt obligé de reconnoître dans quelque hypotheſe que ce ſoit, pourvu ſeulement qu'on admette quelque matiere continue; car, par exemple, en diſtinguant dans un bâton deux parties qui ſe ſuivent immédiatement, il eſt clair que lorſqu'on le remue, au même inſtant que la premiere quitte un eſpace, cet eſpace eſt occupé par la ſeconde, & qu'il n'y en a point où l'on puiſſe dire que cet eſpace eſt vuide de la premiere, & n'eſt pas rempli de la ſeconde. Cela eſt encore plus clair dans un cercle de fer qui tourne alentour de ſon centre; car alors chaque partie occupe au même inſtant l'eſpace qui a été quitté par celle qui la précede, ſans qu'il ſoit beſoin de s'imaginer aucun vuide: Or ſi cela eſt poſſible dans un cercle de fer, pourquoi ne le ſera-t-il pas dans un cercle qui ſera en partie de bois, & en partie d'air? & pourquoi le corps A que l'on ſuppoſe de bois, pouſſant & déplaçant le corps B que l'on ſuppoſe d'air, le corps B n'en pourra-t-il pas déplacer un autre, & cet autre un autre juſques à X qui

entrera dans la place d'A au même temps qu'il la quittera?

Il eſt donc clair que le défaut du raiſonnement de M. Gaſſendi, vient de ce qu'il a cru, qu'afin qu'un corps occupât la place d'un autre, il falloit que cette place fût vuide auparavant, & en un inſtant précedent, & qu'il n'a pas conſideré qu'il ſuffiſoit qu'elle ſe vuidât au même inſtant.

Les autres preuves qu'il rapporte ſont tirées de diverſes experiences, par leſquelles il fait voir avec raiſon, que l'air ſe comprime, & que l'on peut faire entrer un nouvel air dans un eſpace qui en paroît déja tout rempli, comme on voit dans les balons & les arquebuſes à vent.

Sur ces experiences il forme ce raiſonnement: Si l'eſpace A étant déja tout rempli d'air, eſt capable de recevoir une nouvelle quantité d'air par compreſſion, il faut que ce nouvel air qui y entre, ou ſoit mis par pénetration dans l'eſpace déja occupé par l'autre air, ce qui eſt impoſſible; ou que cet air enfermé dans A, ne le remplît pas entierement, mais qu'il y eût entre ſes parties de l'air des eſpaces vuides, dans leſquels le nouvel air eſt reçu; & cette ſeconde hypotheſe prouve, dit-il, ce que je prétends, qui eſt, qu'il y a des eſpaces vuides entre les parties de la matiere, capables d'être remplis de nouveaux corps. Mais il eſt aſſez étrange que Monſieur Gaſſendi ne ſe ſoit pas apperçu qu'il raiſonnoit ſur un dénombrement imparfait, & qu'outre l'hypotheſe de la pénetration, qu'il a rai-

raiſon de juger naturellement impoſſible, & celle des vuides répandus entre les parties de la matiere qu'il veut établir, il y en a une troiſiéme dont il ne dit rien, & qui étant poſſible, fait que ſon argument ne conclut rien; car l'on peut ſuppoſer qu'entre les parties plus groſſieres de l'air il y a une matiere plus ſubtile & plus déliée, & qui pouvant ſortir par les pores de tous les corps, fait que l'eſpace qui ſemble rempli d'air, peut encore récevoir un autre air nouveau, parceque cette matiere ſubtile étant chaſſée par les parties de l'air que l'on y enfonce par force, leur fait place en ſortant au-travers des pores.

Et M. Gaſſendi étoit d'autant plus obligé de refuter cette hypotheſe, qu'il admet lui-même cette matiere ſubtile qui pénétre les corps, & paſſe par tous les pores, puiſqu'il veut que le froid & le chaud ſoient des corpuſcules qui entrent dans nos pores; qu'il dit la même choſe de la lumiere, & qu'il reconnoît même que dans l'expérience célebre que l'on fait avec du vif-argent qui demeure ſuſpendu à la hauteur de deux pieds trois pouces & demi dans les tuyaux qui ſont plus longs que cela, & laiſſe en haut un eſpace qui paroît vuide, & qui n'eſt certainement rempli d'aucune matiere ſenſible; il reconnoît, dis-je, qu'on ne peut pas prétendre avec raiſon, que cet eſpace ſoit abſolument vuide, puiſque la lumiere y paſſe, laquelle il prend pour un corps.

Ainſi en rempliſſant de matiere ſubtile ces eſpaces qu'il prétend être vuides, il trouve-

ra autant de place pour y faire entrer de nouveaux corps, que s'ils étoient actuellement vuides.

V.

Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident.

Ce sophisme est appellé dans l'Ecole, *fallacia accidentis*; qui est lorsque l'on tire une conclusion absolue, simple & sans restriction de ce qui n'est vrai que par accident. C'est ce que font tant de gens qui declament contre l'antimoine, parcequ'étant mal appliqué il produit de mauvais effets. Et d'autres qui attribuent à l'Eloquence tous les mauvais effets qu'elle produit quand on en abuse; ou à la Medecine, les fautes de quelques Medecins ignorans.

C'est par là que les heretiques de ce temps ont fait croire à tant de peuples abusés, qu'on devoit rejetter comme des inventions de Satan, l'invocation des Saints, la veneration des Reliques, la priere pour les morts, parcequ'il s'étoit glissé des abus & de la superstition parmi ces saintes pratiques autorisées par toute l'antiquité: comme si le mauvais usage que les hommes peuvent faire des meilleures choses les rendoit mauvaises.

On tombe souvent aussi dans ce mauvais raisonnement quand on prend les simples occasions pour les veritables causes. Comme qui accuseroit la Religion Chrétienne d'avoir été la cause du massacre d'une infinité de personnes, qui ont mieux aimé souffrir la mort que de renoncer JESUS-CHRIST, au lieu

que

que ce n'eſt pas à la Religion Chrétienne, ni à la conſtance des Martyrs qu'on doit attribuer ces meurtres; mais à la ſeule injuſtice & à la ſeule cruauté des Payens.

On voit auſſi un exemple conſiderable de ce ſophiſme dans le raiſonnement ridicule des Epicuriens, qui concluoient que les Dieux devoient avoir une forme humaine, parceque dans toutes les choſes du monde, il n'y avoit que l'homme qui eût l'uſage de la raiſon. *Les Dieux*, diſoient-ils, *ſont très-heureux: Nul ne peut être heureux ſans la vertu: Il n'y a point de vertu ſans la Raiſon; & la Raiſon ne ſe trouve nulle part ailleurs, qu'en ce qui a la forme humaine: Il faut donc avouer que les Dieux ſont en forme humaine.* Mais ils étoient bien aveugles, de ne pas voir, que quoique dans l'homme la ſubſtance qui penſe & qui raiſonne ſoit jointe à un corps humain, ce n'eſt pas neanmoins la figure humaine qui fait que l'homme penſe & raiſonne, étant ridicule de s'imaginer que la Raiſon & la Penſée dépende de ce qu'il a un nez, une bouche, des joues, deux bras, deux mains, deux pieds: Et ainſi c'étoit un ſophiſme puerile à ces Philoſophes, de conclure qu'il ne pouvoit y avoir de Raiſon que dans la forme humaine, parceque dans l'homme elle ſe trouvoit jointe par accident à la forme humaine.

VI.

Paſſer du ſens diviſé au ſens compoſé, ou du ſens compoſé au ſens diviſé.

L'un de ces ſophiſmes s'appelle *fallacia*

compositionis, & l'autre, *fallacia divisionis*. On les comprendra mieux par des exemples.

JESUS-CHRIST dit dans l'Evangile en parlant de ses miracles: *Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent.* Cela ne peut être vrai qu'en prenant ces choses séparément & non conjointement, c'est à-dire, dans le sens divisé, & non dans le sens composé. Car les aveugles ne voyoient pas demeurant aveugles, & les sourds n'entendoient pas demeurant sourds: mais ceux qui avoient été aveugles auparavant & ne l'étoient plus, voyoient, & de même des sourds.

C'est aussi dans le même sens qu'il est dit dans l'Ecriture que Dieu justifie les impies. Car cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes ceux qui sont encore impies, mais qu'il rend justes par sa grace, ceux qui auparavant étoient impies.

Il y a au-contraire des propositions qui ne sont veritables qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens divisé. Comme quand saint Paul dit: Que les médisans, les fornicateurs, les avares n'entreront point dans le royaume des cieux. Car cela ne veut pas dire que nul de ceux qui auront eu ces vices ne seront sauvés; mais seulement que ceux qui y demeureront attachés, & qui ne les auront point quittés en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au royaume du ciel.

Il est aisé de voir qu'on ne peut passer sans sophisme de l'un de ces sens à l'autre; & que ceux-là, par exemple, raisonneroient mal, qui

qui se promettroient le ciel en demeurant dans leurs crimes, parceque JESUS-CHRIST est venu pour sauver les pecheurs, & qu'il dit dans l'Evangile, que les femmes de mauvaise vie précederont les Pharisiens dans le royaume de Dieu, puisqu'il n'est pas venu pour sauver les pecheurs demeurant pecheurs; mais pour faire qu'ils cessassent d'être pecheurs.

VII.

Passer de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement.

C'est ce qu'on appelle dans l'Ecole *à dicto secundum quid ad dictum simpliciter.* En voici des exemples. Les Epicuriens prouvoient encore que les Dieux devoient avoir la forme humaine, parcequ'il n'y en a point de plus belle que celle-là, & que tout ce qui est beau doit être en Dieu. C'étoit fort mal raisonner. Car la forme humaine n'est point absolument une beauté; mais seulement au regard des corps. Et ainsi n'étant une perfection qu'à quelque égard & non simplement, il ne s'ensuit point qu'elle doive être en Dieu, parceque toutes les perfections sont en Dieu; n'y ayant que celles qui sont simplement perfection, c'est-à-dire, qui n'enferment aucune imperfection, qui soient necessairement en Dieu.

Nous voyons aussi dans Ciceron au 3. livre de la Nature des Dieux, un argument ridicule de Cotta contre l'existence de Dieu, qui se peut rapporter au même défaut. *Comment*, dit-il, *pouvons-nous concevoir Dieu, ne*

lui pouvant attribuer aucune vertu? Car, dirons-nous qu'il a de la prudence? Mais la prudence consistant dans le choix des biens & des maux, quel besoin peut avoir Dieu de choix, n'étant capable d'aucun mal? Dirons nous qu'il a de l'intelligence & de la raison? Mais la raison & l'intelligence nous servent à decouvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu: Or il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi être en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la societé des hommes; ni la temperance, parcequ'il n'a point de voluptés à moderer; ni la force, parcequ'il n'est susceptible ni de douleur ni de travail, & qu'il n'est exposé à aucun peril. Comment donc pourroit être Dieu, ce qui n'auroit ni intelligence ni vertu?

Il est difficile de rien concevoir de plus impertinent que cette maniere de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'un Païsan, qui n'ayant jamais vu que des maisons couvertes de chaume, & ayant ouï dire qu'il n'y a point dans les villes de toits de chaume, en concluroit qu'il n'y a point de maisons dans les villes, & que ceux qui y habitent sont bien malheureux, étant exposés à toutes les injures de l'air. C'est comme Cotta ou plutôt Ciceron raisonne. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes: Donc il ne peut y avoir de vertu en Dieu. Et ce qui est merveilleux, c'est qu'il ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parceque l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine ne peut

peut être en Dieu. De sorte que ce lui est une preuve, que Dieu n'a point d'intelligence, parceque rien ne lui est caché, c'est-à-dire, qu'il ne voit rien, parcequ'il voit tout; qu'il ne peut rien, parcequ'il peut tout; qu'il ne jouït d'aucun bien, parcequ'il posséde tous les biens.

VIII.

Abuser de l'ambiguité des mots, ce qui se peut faire en diverses manieres.

On peut rapporter à cette espece de sophisme tous les Syllogismes qui sont vicieux, parcequ'il s'y trouve quatre termes, soit parceque le milieu y est pris deux fois particulierement; où parcequ'il est pris en un sens dans la premiere proposition, & en un autre sens dans la seconde; ou enfin parceque les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le même sens dans les prémisses que dans la conclusion. Car nous ne restreignons pas le mot d'ambiguité aux seuls mots qui sont grossierement équivoques, ce qui ne trompe presque jamais; mais nous comprenons par là tout ce qui peut faire changer de sens à un mot, sur-tout, lorsque les hommes ne s'apperçoivent pas aisément de ce changement, parceque diverses choses étant signifiées par le même son, ils les prennent pour la même chose. Sur quoi on peut voir ce qui a été dit vers la fin de la premiere Partie, où l'on a aussi parlé du remede qu'on doit apporter à la confusion des mots ambigus, en les définissant si nettement qu'on n'y puisse être trompé.

Ainſi je me contenterai d'apporter quelques exemples de cette ambiguité qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle eſt celle qui ſe trouve dans les mots qui ſignifient quelque tout, qui ſe peut prendre, ou collectivement pour toutes ſes parties enſemble, ou diſtributivement pour chacune de ſes parties. C'eſt par là qu'on doit reſoudre ce ſophiſme des Stoïciens, qui concluoient que le monde étoit un animal doué de Raiſon. *Parceque qui a l'uſage de la Raiſon eſt meilleur que ce qui ne l'a point. Or il n'y a rien*, diſoient-ils, *qui ſoit meilleur que le monde: Donc le monde a l'uſage de la Raiſon.* La mineure de cet argument eſt fauſſe; parcequ'ils attribuoient au monde ce qui ne convient qu'à Dieu; qui eſt d'être tel qu'on ne puiſſe rien concevoir de meilleur & de plus parfait. Mais en ſe bornant dans les creatures, quoique l'on puiſſe dire, qu'il n'y a rien de meilleur que le monde en le prenant collectivement pour l'univerſalité de tous les êtres que Dieu a créés, tout ce qu'on en peut conclure au plus, eſt, que le monde a l'uſage de la Raiſon, ſelon quelques-unes de ſes parties, telles que ſont les Anges & les hommes, & non pas que le tout enſemble ſoit un animal qui ait l'uſage de la Raiſon.

Ce ſeroit de même mal raiſonner que de dire: L'homme penſe, Or l'homme eſt compoſé de corps & d'ame, Donc le corps & l'ame penſent. Car il ſuffit afin qu'on puiſſe attribuer la penſée à l'homme entier, qu'il penſe ſelon une de ſes parties; d'où

d'où il ne s'enſuit nullement qu'il penſe ſelon l'autre.

IX.

Tirer une concluſion générale d'une induction defectueuſe.

On appelle induction, lorſque la recherche de pluſieurs choſes particulieres nous mene à la connoiſſance d'une verité générale. Ainſi lorſqu'on a éprouvé ſur beaucoup de mers que l'eau en eſt ſalée, & ſur beaucoup de rivieres que l'eau en eſt douce, on conclut généralement que l'eau de la mer eſt ſalée, & celle des rivieres douce. Les diverſes épreuves qu'on a faites que l'or ne diminue point au feu, ont fait juger que cela eſt vrai de tout or. Et comme on n'a point trouvé de peuple qui ne parle, on croit pour très-certain que tous les hommes parlent, c'eſt-à-dire, ſe ſervent des ſons pour ſignifier leurs penſées.

C'eſt même par là que toutes nos connoiſſances commencent, parceque les choſes ſingulieres ſe préſentent à nous avant les univerſelles, quoiqu'enſuite les univerſelles ſervent à connoître les ſingulieres.

Mais il eſt vrai neanmoins que l'induction ſeule n'eſt jamais un moyen certain d'acquerir une ſcience parfaite, comme on le fera voir en un autre endroit, la conſideration des choſes ſingulieres ſervant ſeulement d'occaſion à notre eſprit de faire attention à ſes idées naturelles, ſelon leſquelles il juge de la verité des choſes en général. Car il eſt

vrai, par exemple, que je ne me ſerois peut-être jamais aviſé de conſider la nature d'un triangle, ſi je n'avois vu un triangle qui m'a donné occaſion d'y penſer. Mais ce n'eſt pas neanmoins l'examen particulier de tous les triangles qui m'a fait conclure généralement & certainement de tous, que l'eſpace qu'ils comprennent eſt égal à celui du rectangle de toute leur baze & de la moitié de leur hauteur: (car cet examen ſeroit impoſſible) mais la ſeule conſideration de ce qui eſt renfermé dans l'idée de triangle que je trouve dans mon eſprit.

Quoi qu'il en ſoit, reſervant en un autre endroit de traiter de cette matiere, il ſuffit de dire ici que les inductions defectueuſes, c'eſt-à-dire, qui ne ſont pas entieres, ſont ſouvent tomber en erreur: & je me contenterai d'en rapporter un exemple remarquable.

Tous les Philoſophes avoient cru juſques à ce temps, comme une verité indubitable, qu'une ſeringue étant bien bouchée, il étoit impoſſible d'en tirer le piſton ſans la faire crever, & que l'on pouvoit faire monter de l'eau ſi haut qu'on voudroit par des pompes aſpirantes. Et ce qui le faiſoit croire ſi fermement, c'eſt qu'on s'imaginoit s'en être aſſuré par une induction très-certaine, en ayant fait une infinité d'experiences. Mais l'un & l'autre s'eſt trouvé faux, parceque l'on a fait de nouvelles experiences, qui ont fait voir que le piſton d'une ſeringue, quelque bouchée qu'elle fût, ſe pouvoit tirer, pourvu qu'on y employât une force égale au poids d'une co-

colonne d'eau de plus de trente-trois pieds de haut de la groſſeur de la ſeringue; & qu'on ne ſauroit lever de l'eau par une pompe aſpirante plus haut de 32. à 33. pieds.

CHAPITRE XX.

Des mauvais raiſonnemens que l'on commet dans la vie civile, & dans les diſcours ordinaires.

VOilà quelques exemples des fautes les plus communes que l'on commet en raiſonnant dans les matieres de Science: mais parceque le principal uſage de la Raiſon n'eſt pas dans ces ſortes de ſujets qui entrent peu dans la conduite de la vie, & dans leſquels même il eſt moins dangereux de ſe tromper; il ſeroit ſans doute beaucoup plus utile de conſiderer généralement ce qui engage les hommes dans les faux jugemens qu'ils font en toute ſorte de matiere, & principalement en celle des mœurs, & des autres choſes qui ſont importantes à la vie civile, & qui font le ſujet ordinaire de leurs entretiens. Mais parceque ce deſſein demanderoit un Ouvrage à part, qui comprendroit preſque toute la Morale, on ſe contentera de marquer ici en général une partie des cauſes de ces faux jugemens qui ſont ſi communs parmi les hommes.

On ne s'eſt pas arrêté à diſtinguer les faux jugemens des mauvais raiſonnemens; & on a recherché indifferemment les cauſes des uns

& des autres ; tant parceque les faux jugemens ſont les ſources des mauvais raiſonnemens, & les attirent par une ſuite neceſſaire; que parcequ'en effet il y a preſque toûjours un raiſonnement caché & enveloppé en ce qui nous paroît un jugement ſimple, y ayant toûjours quelque choſe qui ſert de motif & de principe à ce jugement. Par exemple, lorſque l'on juge qu'un bâton qui paroît courbé dans l'eau l'eſt en effet, ce jugement eſt fondé ſur cette propoſition générale & fauſſe, que ce qui paroît courbé à nos ſens, eſt courbé en verité ; & ainſi renferme un raiſonnement, quoique non développé. En conſiderant donc généralement les cauſes de nos erreurs, il ſemble qu'on les puiſſe rapporter à deux principales ; l'une interieure, qui eſt le déreglement de la volonté, qui trouble & déregle le jugement ; l'autre exterieure, qui conſiſte dans les objets dont on juge, & qui trompent notre eſprit par une fauſſe apparence. Or quoique ces cauſes ſe joignent preſque toûjours enſemble, il y a neanmoins certaines erreurs, où l'une paroît plus que l'autre ; & c'eſt pourquoi nous les traiterons ſéparément.

Des Sophiſmes d'amour-propre, d'interêt, & de paſſion.

I.

Si l'on examine avec ſoin ce qui attache ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'eſt pas la pénetration de la Verité & la force des raiſons ; mais quelque lien d'amour propre, d'in-

d'interêt, ou de paſſion. C'eſt le poids qui emporte la balance, & qui nous détermine dans la plûpart de nos doutes ; c'eſt ce qui donne le plus grand branle à nos jugemens, & qui nous y arrête le plus fortement. Nous jugeons des choſes, non par ce qu'elles ſont en elles-mêmes ; mais par ce qu'elles ſont à notre égard : & la verité & l'utilité ne ſont pour nous qu'une même choſe.

Il n'en faut point d'autres preuves, que ce que nous voyons tous les jours, que des choſes tenues par-tout ailleurs pour douteuſes, ou même pour fauſſes, ſont tenues pour très-certaines par tous ceux d'une nation ou d'une profeſſion, ou d'un Inſtitut : car n'étant pas poſſible que ce qui eſt vrai en Eſpagne, ſoit faux en France, ni que l'eſprit de tous les Eſpagnols ſoit ſi differemment tourné de celui de tous les François, qu'à ne juger des choſes que par les regles de la Raiſon, ce qui paroît vrai généralement aux uns, paroiſſe faux généralement aux autres ; il eſt viſible que cette diverſité de jugement ne peut venir d'autre cauſe, ſinon qu'il plaît aux uns de tenir pour vrai ce qui leur eſt avantageux, & que les autres n'y ayant point d'interêt, en jugent d'une autre ſorte.

Cependant, qu'y a-t-il de moins raiſonnable, que de prendre notre interêt pour motif de croire une choſe ? Tout ce qu'il peut faire au plus, eſt de nous porter à conſiderer avec plus d'attention les raiſons qui nous peuvent faire découvrir la verité de ce que nous deſirons être vrai : mais il n'y a que cette verité,

rité, qui se doit trouver dans la chose même indépendamment de nos desirs, qui nous doive persuader. Je suis d'un tel païs: donc je dois croire qu'un tel Saint y a prêché l'Evangile: Je suis d'un tel Ordre, donc je dois croire qu'un tel privilege est veritable. Ce ne sont pas là des raisons. De quelqu'Ordre, & de quelque païs que vous soyes vous ne devez croire que ce qui est vrai, & que ce que vous seriez disposé à croire, si vous étiez d'un autre païs, d'un autre Ordre, d'une autre profession.

II.

Mais cette illusion est bien plus visible, lorsqu'il arrive du changement dans les passions; car quoique toutes choses soient demeurées dans leur place, il semble neanmoins à ceux qui sont émus de quelque passion nouvelle, que le changement qui ne s'est fait que dans leur cœur, ait changé toutes les choses exterieures qui y ont quelque rapport. Combien voit-on de personnes qui ne peuvent plus reconnoître aucune bonne qualité, ni naturelle, ni acquise, dans ceux contre qui ils ont conçu de l'aversion, ou qui ont été contraires en quelque chose à leurs sentimens, à leurs desirs, à leurs interêts? Cela suffit pour devenir tout-d'un-coup à leur égard temeraire, orgueilleux, ignorant, sans foi, sans honneur, sans conscience. Leurs affections & leurs desirs ne sont pas plus justes ni plus moderés que leur haine. S'ils aiment quelqu'un il est exemt de toute sorte de defaut. Tout ce qu'ils desirent est juste & facile;

facile; tout ce qu'ils ne desirent pas est injuste & impossible; sans qu'ils puissent alleguer aucune raison de tous ces jugemens, que la passion même qui les possede: De sorte qu'encore qu'ils ne fassent pas dans leur esprit ce raisonnement formel: Je l'aime, donc c'est le plus habile homme du monde: Je le hai, donc c'est un homme de neant; ils le font en quelque sorte dans leur cœur: Et c'est pourquoi on peut appeller ces sortes d'égaremens, des sophismes & des illusions du cœur, qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions, & à juger qu'ils sont ce que nous voulons, ou desirons qu'ils soient: ce qui est sans doute très-déraisonnable, puisque nos desirs ne changent rien dans l'être de ce qui est hors de nous, & qu'il n'y a que Dieu, dont la volonté soit tellement efficace, que les choses sont tout ce qu'il veut qu'elles soient.

III.

On peut rapporter à la même illusion de l'amour propre celle de ceux qui décident tout par un principe fort général & fort commode, qui est, qu'ils ont raison, qu'ils connoissent la verité; d'où il ne leur est pas difficile de conclure, que ceux qui ne sont pas de leurs sentimens se trompent: en effet, la conclusion est necessaire.

Le défaut de ces personnes ne vient que de ce que l'opinion avantageuse qu'ils ont de leur lumiere, leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires & évidentes, qu'ils s'imaginent qu'il suffit de les proposer, pour

pour obliger tout le monde à s'y soumettre; & c'est pourquoi ils se mettent peu en peine d'en apporter des preuves; ils écoutent peu les raisons des autres, ils veulent tout emporter par autorité, parcequ'ils ne distinguent jamais leur autorité de la Raison; ils traitent de temeraires tous ceux qui ne sont pas de leurs sentimens, sans considerer, que si les autres ne sont pas de leurs sentimens, ils ne sont pas aussi du sentiment des autres, & qu'il n'est pas juste de supposer sans preuve, que nous avons raison, lorsqu'il s'agit de convaincre des personnes, qui ne sont d'une autre opinion que nous, que parcequ'ils sont persuadés que nous n'avons pas raison.

IV.

Il y en a de même qui n'ont point d'autre fondement pour rejetter certaines opinions que ce plaisant raisonnement : Si cela étoit, je ne serois pas un habile homme, or je suis un habile homme, donc cela n'est pas. C'est la principale raison, qui a fait rejetter long-temps certains remedes très-utiles, & des experiences très-certaines, parceque ceux qui ne s'en étoient point encore avisés, concevoient qu'ils se seroient donc trompés jusques alors. Quoi! si le sang, disoient-ils, avoit une revolution circulaire dans le corps; si l'aliment ne se portoit pas au foie par les veines mesaraïques ; si l'artere veneuse portoit le sang au cœur ; si le sang montoit par la veine cave descendante; si la nature n'avoit point d'horreur du vuide; si l'air étoit pesant, & avoit un mouvement en bas, j'aurois,

rois ignoré des choſes importantes dans l'Anatomie, & dans la Phyſique. Il faut donc que cela ne ſoit pas. Mais pour les guerir de cette phantaiſie, il ne faut que leur bien repréſenter, que c'eſt un très-petit inconvenient, qu'un homme ſe trompe, & qu'ils ne laiſſeront pas d'être habiles en d'autres choſes, quoiqu'ils ne l'ayent pas été en celles qui auroient été nouvellement découvertes.

V.

Il n'y a rien auſſi de plus ordinaire, que de voir des gens ſe faire mutuellement les mêmes reproches, & ſe traiter, par exemple, d'opiniâtres, de paſſionnés, de chicaneurs, lorſqu'ils ſont de differens ſentimens. Il n'y a preſque point de plaideurs qui ne s'entr'accuſent d'allonger les procès, & de couvrir la verité par des adreſſes artificieuſes; & ainſi ceux qui ont raiſon, & ceux qui ont tort parlent preſque le même langage, & font les mêmes plaintes, & s'attribuent les uns aux autres les mêmes defauts; ce qui eſt une des choſes les plus incommodes qui ſoient dans la vie des hommes, & qui jettent la verité & l'erreur, la juſtice & l'injuſtice dans une ſi grande obſcurité, que le commun du monde eſt incapable d'en faire le diſcernement: & il arrive de là, que pluſieurs s'attachent au hazard, & ſans lumiere à l'un des partis, & que d'autres les condamnent tous deux, comme ayant également tort.

Toute cette biſarrerie naît encore de la même maladie, qui fait prendre à chacun pour principe, qu'il a raiſon: car de là il n'eſt pas

difficile de conclure que tous ceux qui nous reſiſtent ſont opiniâtres ; puiſqu'être opiniâtre, c'eſt ne ſe rendre pas à la Raiſon.

Mais encore qu'il ſoit vrai que ces reproches de paſſion, d'aveuglement, de chicanerie, qui ſont très-injuſtes de la part de ceux qui ſe trompent, ſont juſtes & legitimes de la part de ceux qui ne ſe trompent pas ; neanmoins parce qu'ils ſuppoſent que la Verité ſoit du côté de celui qui les fait, les perſonnes ſages & judicieuſes, qui traitent quelque matiere conteſtée, doivent éviter de s'en ſervir, avant que d'avoir ſuffiſamment établi la verité & la juſtice de la cauſe qu'ils ſoûtiennent. Ils n'accuſeront donc jamais leurs adverſaires d'opiniâtreté, de temerité, de manquer de ſens commun, avant que de l'avoir bien prouvé. Ils ne diront point s'ils ne l'ont fait voir auparavant qu'ils tombent en des abſurdités & des extravagances inſupportables : car les autres en diront autant de leur côté ; & ce n'eſt rien avancer, & ainſi ils aimeront mieux ſe reduire à cette regle ſi équitable de ſaint Auguſtin : *Omittamus iſta communia, quæ dici ex utraque parte poſſunt, licèt verè dici ex utraque parte non poſſint* Et ils ſe contenteront de défendre la verité par les armes qui lui ſont propres, & que le menſonge ne peut emprunter, qui ſont les raiſons claires & ſolides.

VI.

L'eſprit des hommes n'eſt pas ſeulement naturellement amoureux de ſoi-même, mais il eſt auſſi naturellement jaloux, envieux, &

& malin à l'égard des autres : il ne souffre qu'avec peine, qu'ils ayent quelque avantage, parce qu'il les desire tous pour soi : & comme c'en est un que de connoître la verité, & d'apporter aux hommes quelque nouvelle lumiere, on a une passion secrette de leur ravir cette gloire ; ce qui engage souvent à combattre sans raison les opinions, & les inventions des autres.

Ainsi comme l'amour propre fait souvent faire ce raisonnement ridicule : C'est une opinion que j'ai inventée, c'est celle de mon Ordre, c'est un sentiment qui m'est commode, il est donc veritable : la malignité naturelle fait souvent faire cet autre qui n'est pas moins absurde : C'est un autre que moi qui l'a dit, cela est donc faux : ce n'est pas moi qui a fait ce Livre ; il est donc mauvais.

C'est la source de l'esprit de contradiction si ordinaire parmi les hommes, & qui les porte, quand ils entendent ou lisent quelque chose d'autrui, à considerer peu les raisons qui les pourroient persuader, & à ne songer qu'à celles qu'ils croient pouvoir opposer : Ils sont toûjours en garde contre la Verité, & ils ne pensent qu'aux moyens de la repousser & de l'obscurcir ; en quoi ils réüssissent presque toûjours, la fertilité de l'esprit humain étant inépuisable en fausses raisons.

Quand ce vice est dans l'excès, il fait un des principaux caracteres de l'esprit de Pedanterie, qui met son plus grand plaisir à chicaner les autres sur les plus petites choses, & à contredire tout avec une basse malignité : mais.

mais il eſt ſouvent plus imperceptible & plus caché, & l'on peut dire même que perſonne n'en eſt entierement exemt, parcequ'il a ſa racine dans l'amour propre qui vit toûjours dans les hommes.

La connoiſſance de cette diſpoſition maligne & envieuſe, qui reſide dans le fond du cœur des hommes, nous fait voir qu'une des plus importantes regles qu'on puiſſe garder, pour n'engager pas dans l'erreur ceux à qui on parle, & ne leur donner point d'éloignement de la verité qu'on leur veut perſuader, eſt de n'irriter que le moins qu'on peut leur envie & leur jalouſie en parlant de ſoi, & en leur préſentant des objets auſquels elle ſe puiſſe attacher.

Car les hommes n'aimant gueres qu'eux-même, ne ſouffrent qu'avec impatience qu'un autre les applique à ſoi, & veuille qu'on le regarde avec eſtime. Tout ce qu'ils ne rapportent pas à eux-mêmes leur eſt odieux & importun, & ils paſſent ordinairement de la haine des perſonnes à la haine des opinions & des raiſons ; & c'eſt pourquoi les perſonnes ſages évitent, autant qu'ils peuvent, d'expoſer aux yeux des autres, les avantages qu'ils ont ; ils fuient de ſe préſenter en face, & de ſe faire enviſager en particulier, & ils tâchent plutôt de ſe cacher dans la preſſe, pour n'être pas remarqués, afin qu'on ne voie dans leurs diſcours que la verité qu'ils propoſent.

Feu Monſieur Paſcal, qui ſavoit autant de veritable Rhetorique, que perſonne en ait jamais ſu, portoit cette regle juſques à prétendre,

dre, qu'un honnête homme devoit éviter de se nommer, & même de se servir des mots de *je*, & de *moi*, & il avoit accoûtumé de dire sur ce sujet, que la pieté Chrétienne aneantit le *moi* humain, & que la civilité humaine le cache & le supprime. Ce n'est pas que cette regle doive aller jusqu'au scrupule; car il y a des rencontres, où ce seroit se gêner inutilement, que de vouloir éviter ces mots: mais il est toûjours bon de l'avoir en vuë, pour s'éloigner de la méchante coûtume de quelques personnes, qui ne parlent que d'eux-mêmes & qui se citent par-tout, lorsqu'il n'est point question de leur sentiment. Ce qui donne lieu à ceux qui les écoutent, de soupçonner que ce regard si frequent vers eux-mêmes ne naisse d'une secrette complaisance qui les porte souvent vers cet objet de leur amour, & excite en eux par une suite naturelle une aversion secrette pour ces personnes, & pour tout ce qu'elles disent. C'est ce qui fait voir qu'un des caracteres des plus indignes d'un honnête homme, est celui que Montagne a affecté, de s'entretenir ses Lecteurs, que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses fantaisies, de ses maladies, de ses vertus & de ses vices; & qu'il ne naît que d'un défaut de jugement aussi bien que d'un violent amour de soi-même. Il est vrai qu'il tâche autant qu'il peut d'éloigner de lui le soupçon d'une vanité basse & populaire en parlant librement de ses défauts, aussi-bien que de ses bonnes qualités; ce qui a quelque chose d'aimable, par une apparence de sincerité: mais il est fa-

cile de voir que tout cela n'eſt qu'un jeu & un artifice qui le doit rendre encore plus odieux. Il parle de ſes vices, pour les faire connoître, & non pour les faire déteſter; il ne prétend pas qu'on l'en doive moins eſtimer: il les regarde comme des choſes à peu près indifférentes, & plutôt galantes que honteuſes: S'il les découvre, c'eſt qu'il s'en ſoucie peu, & qu'il croit qu'il n'en ſera pas plus vil ni plus mépriſable: mais quand il apprehende, que quelque choſe le rabaiſſe un peu, il eſt auſſi adroit que perſonne à le cacher; c'eſt pourquoi un Auteur célébre de ce temps remarque agreablement, qu'ayant eu ſoin fort inutilement de nous avertir en deux endroits de ſon Livre, qu'il avoit un Page, qui étoit un Officier aſſez peu utile en la maiſon d'un Gentilhomme de ſix mille livres de rente, il n'avoit pas eu le même ſoin de nous dire qu'il avoit eu auſſi un Clerc, ayant été Conſeiller du Parlement de Bourdeaux: cette Charge, quoique très-honorable en ſoi, ne ſatisfaiſant pas aſſez la vanité qu'il avoit de faire paroître par-tout une humeur de Gentilhomme & de Cavalier, & un élojgnement de la Robe, & des procès.

Il y a neanmoins de l'apparence, qu'il ne nous eût pas celé cette circonſtance de ſa vie, s'il eût pu trouver quelque Maréchal de France qui eût été Conſeiller de Bourdeaux, comme il a bien voulu nous faire ſavoir qu'il avoit été Maire de cette ville; mais après nous avoir averti qu'il avoit ſuccedé en cette charge à Monſieur le Maréchal de Biron,

& qu'il l'avoit laissée à Monsieur le Maréchal de Matignon.

Mais ce n'est pas le plus grand mal de cet Auteur, que la vanité, & il est plein d'un si grand nombre d'infamies honteuses, & de maximes Epicuriennes & impies, qu'il est étrange qu'on l'ait souffert si long-temps dans les mains de tout le monde; & qu'il y ait même des personnes d'esprit qui n'en reconnoissent pas le venin.

Il ne faut point d'autres preuves pour juger de son libertinage, que cette maniere même dont il parle de ses vices; car reconnoissant en plusieurs endroits qu'il avoit été engagé en un grand nombre de desordres criminels, il declare neanmoins en d'autres, qu'il ne se repent de rien, & que s'il avoit à revivre, il revivroit comme il avoit vécu. *Quant à moi*, dit-il, *je ne puis desirer en général d'être autre: Je puis condamner ma forme universelle, m'en déplaire & supplier Dieu pour mon entiere reformation, & pour l'excuse de ma foiblesse naturelle; mais cela, je ne le puis nommer repentir, non plus que le déplaisir de n'être Ange, ni Caton: mes actions sont reglées, & conformes à ce que je suis & à ma condition: je ne puis faire mieux, & le repentir ne touche pas proprement les choses qui ne sont pas en notre force. Je ne me suis pas attendu d'attacher monstrueusement la queue d'un Philosophe à la tête & au corps d'un homme perdu, ni que ce chetif bout de vie eût à desavouer & à démentir la plus belle, entiere, & longue partie de ma vie. Si j'avois à revi-*

vre, je revivrois comme j'ai vécu, ni je ne plains point le passé, ni je ne crains point l'avenir. Paroles horribles, & qui marquent une extinction entiere de tout sentiment de Religion, mais qui sont dignes de celui qui parle ainsi en un autre endroit : *Je me plonge la tête baissée stupidement dans la mort, sans la considerer & reconnoître, comme dans une profondeur muette & obscure, qui m'engloutit tout d'un coup, & m'étouffe en un moment, plein d'un puissant sommeil, plein d'insipidité & d'indolence*; & en un autre endroit: *La mort qui n'est qu'un quart-d'heure de passion, sans consequence & sans nuisance, ne merite pas des préceptes particuliers.*

Quoique cette digression semble assez éloignée de ce sujet, elle y rentre neanmoins, par cette raison, qu'il n'y a point de Livre qui inspire davantage cette mauvaise coûtume de parler de soi, de s'occuper de soi, & de vouloir que les autres s'y occupent. Ce qui corrompt étrangement la Raison, & dans nous, par la vanité qui accompagne toûjours ce discours, & dans les autres, par le dépit & l'aversion qu'ils en conçoivent. Il n'est permis de parler de soi-même, qu'aux personnes d'une vertu éminente, & qui témoignent par la maniere avec laquelle elles le font, que si elles publient leurs bonnes actions, ce n'est que pour exciter les autres à en louer Dieu, ou pour les édifier, & si elles publient leurs fautes, ce n'est que pour s'en humilier devant les hommes, & pour les en détourner; mais pour les personnes du com-

commun, c'eſt une vanité ridicule, de vouloir informer les autres de leurs petits avantages, & c'eſt une effronterie puniſſable, que de découvrir leurs deſordres au monde, ſans témoigner d'en être touchés, puiſque le dernier excès de l'abandonnement dans le vice, eſt de n'en rougir point & de n'en avoir ni confuſion, ni repentir; mais d'en parler indifferemment comme de toute autre choſe; en quoi conſiſte proprement l'eſprit de Montagne.

VII.

On peut diſtinguer en quelque ſorte de la contradiction maligne & envieuſe une autre ſorte d'humeur moins mauvaiſe, mais qui engage dans les mêmes fautes de raiſonnement; c'eſt l'eſprit de diſpute qui eſt encore un défaut qui gâte beaucoup l'eſprit.

Ce n'eſt pas qu'on puiſſe blâmer généralement les diſputes: on peut dire au-contraire, que pourvu qu'on en uſe bien, il n'y a rien qui ſerve davantage à donner diverſes ouvertures, ou pour trouver la verité, ou pour la perſuader aux autres. Le mouvement d'un eſprit qui s'occupe ſeul à l'examen de quelque matiere eſt d'ordinaire trop froid & trop languiſſant; il a beſoin d'une certaine chaleur qui l'excite, & qui réveille ſes idées. Et c'eſt d'ordinaire par les diverſes oppoſitions qu'on nous fait, que l'on découvre où conſiſte la difficulté de la perſuaſion & l'obſcurité; ce qui nous donne lieu de faire effort pour la vaincre.

Mais il eſt vrai, qu'autant que cet exerci-

ce eſt utile, lorſque l'on en uſe comme il faut, & avec un entier dégagement de paſſion, autant eſt-il dangereux lorqu'on en uſe mal, & que l'on met ſa gloire à ſoûtenir ſon ſentiment à quelque prix que ce ſoit, & à contredire celui des autres. Rien n'eſt plus capable de nous éloigner de la Verité & de nous jetter dans l'égarement, que cette ſorte d'humeur. On s'accoûtume ſans qu'on s'en apperçoive à trouver raiſon par-tout, & à ſe mettre au-deſſus des raiſons, en ne s'y rendant jamais: ce qui conduit peu à peu à n'avoir rien de certain, & à confondre la verité avec l'erreur, en les regardant l'une & l'autre comme également probables. C'eſt ce qui fait qu'il eſt ſi rare que l'on termine quelque queſtion par la diſpute, & qu'il n'arrive preſque jamais que deux Philoſophes tombent d'accord. On trouve toûjours à repartir & à ſe défendre, parcequ'on a pour but d'éviter non l'erreur, mais le ſilence, & que l'on croit qu'il eſt moins honteux de ſe tromper toûjours, que d'avouer que l'on s'eſt trompé.

Ainſi à moins qu'on ne ſe ſoit accoûtumé par un long exercice à ſe poſſéder parfaitement, il eſt très-difficile qu'on ne perde de vuë la Verité dans les diſputes, parcequ'il n'y a gueres d'action qui excite plus les paſſions. Quel vice n'éveillent-elles pas, dit un Auteur célébre, étant preſque toûjours commandées pas la colere? Nous entrons en inimitié premierement contre les raiſons, & puis contre les perſonnes: nous n'apprenons à diſputer que pour contredire, & chacun contre-

trediſant, & étant contredit, il en arrive que le fruit de la diſpute eſt d'aneantir la Verité. L'un va en Orient, l'autre en Occident, on perd le principal, & l'on s'écarte dans la preſſe des incidens; au bout d'une heure de tempête, on ne ſait ce qu'on cherche; l'un eſt en bas, l'autre eſt en haut, l'autre à côté; l'un ſe prend à un mot & à une ſimilitude, l'autre n'écoute & n'entend plus ce qu'on lui oppoſe, & il eſt ſi engagé dans ſa courſe qu'il ne penſe plus qu'à ſe ſuivre & non pas vous. Il y en a qui ſe trouvant foibles craignent tout, refuſent tout, confondent la diſpute dès l'entrée, ou bien au milieu de la conteſtation ſe mutinent à ſe taire, affectant un orgueilleux mépris, ou une ſottement modeſte fuite de contention: pourvu que celui-ci frappe il ne regarde pas combien il ſe découvre; l'autre compte ſes mots, & les peſe pour raiſons; celui-là n'y emploie que l'avantage de ſa voix & de ſes poulmons; on en voit qui concluent contre eux mêmes, & d'autres qui laſſent & étourdiſſent tout le monde de préfaces & de digreſſions inutiles. Il y en a enfin qui s'arment d'injures, & qui feront une querelle d'Allemand, pour ſe défaire de la conference d'un eſprit qui preſſe le leur. Ce ſont les vices ordinaires de nos diſputes, qui ſont aſſez ingnieuſement repréſentés par cet Ecrivain, qui n'ayant jamais connu les veritables grandeurs de l'homme, en a aſſez bien connu les defauts; & l'on peut juger par là, combien ces ſortes de conferences ſont capables de déregler l'eſprit, à moins que l'on n'ait

un extrême soin, non seulement de ne tomber pas soi même le premier dans ces défauts; mais aussi de ne suivre pas ceux qui y tombent, & de se regler tellement, qu'on puisse les voir égarer sans s'égarer soi même, & sans s'écarter de la fin que l'on se doit proposer, qui est l'éclaircissement de la Verité que l'on examine.

VIII.

Il se trouve des personnes principalement parmi ceux qui hantent la Cour, qui reconnoissant assez combien ces humeurs contrédisantes sont incommodes & desagreables, prennent une route toute contraire, qui est de ne contredire rien, mais de louer & d'approuver tout indifferemment; & c'est ce qu'on appelle complaisance, qui est une humeur plus commode pour la fortune; mais aussi desavantageuse pour le jugement: car comme les contredisans prennent pour vrai le contraire de ce qu'on leur dit, les complaisans semblent prendre pour vrai tout ce qu'on leur dit; & cette accoûtumance corrompt premierement leurs discours, & ensuite leur esprit.

C'est par ce moyen qu'on a rendu les louanges si communes, & qu'on les donne si indifferemment à tout le monde, qu'on ne sait plus qu'en conclure. Il n'y a point de Prédicateur qui ne soit des plus éloquens dans la Gazette, & qui ne raviſſe ſes auditeurs par la profondeur de ſa ſcience: tous ceux qui meurent ſont illuſtres en pieté: les plus petits Auteurs pourroient faire des Livres

des

des éloges qu'ils reçoivent de leurs amis: de sorte que dans cette profusion de louanges que l'on fait avec si peu de discernement, il y a sujet de s'étonner, qu'il y ait des personnes qui en soient si avides, & qui ramassent avec tant de soin celles qu'on leur donne.

Il est impossible que cette confusion dans le langage ne produise la même confusion dans l'esprit, & que ceux qui s'accoûtument à louer tout, ne s'accoûtument aussi à approuver tout: mais quand la fausseté ne seroit que dans les paroles, & non dans l'esprit, cela suffit pour en éloigner ceux qui aiment sincerement la Verité. Il n'est pas necessaire de reprendre tout ce qu'on voit de mal; mais il est necessaire de ne louer que ce qui est veritablement louable; autrement l'on jette ceux qu'on loue de cette sorte, dans l'illusion, l'on contribue à tromper ceux qui jugent de ces personnes par ces louanges; & l'on fait tort à ceux qui en meritent de veritables, en les rendant communes à ceux qui n'en meritent pas: enfin l'on détruit toute la foi du langage; & l'on brouille toutes les idées des mots, en faisant qu'ils ne soient plus signes de nos jugemens & de nos pensées; mais seulement d'une civilité exterieure qu'on veut rendre à ceux que l'on loue, comme pourroit être une reverence; car c'est tout ce que l'on doit conclure des louanges & des complimens ordinaires.

IX.

Entre les diverses manieres par lesquelles

l'amour propre jette les hommes dans l'Erreur, ou plutôt les y affermit & les empêche d'en sortir, il n'en faut pas oublier une qui est sans doute des principales & des plus communes : c'est l'engagement à soûtenir quelque opinion, à laquelle on s'est attaché par d'autres considerations que par celles de la Verité ; car cette vuë de défendre son sentiment fait que l'on ne regarde plus dans les raisons dont on se sert si elles sont vraies ou fausses ; mais si elles peuvent servir à persuader ce que l'on soûtient ; l'on emploie toute sorte d'argumens bons & mauvais, afin qu'il y en ait pour tout le monde ; & l'on passe quelquefois jusques à dire des choses qu'on sait bien être absolument fausses, pourvu qu'elles servent à la fin qu'on se propose. En voici quelques exemples :

Une personne intelligente ne soupçonnera jamais Montagne d'avoir cru toutes les reveries de l'Astrologie judiciaire ; cependant quand il en a besoin pour rabaisser sottement les hommes, il les emploie comme de bonnes raisons. *A considerer*, dit-il, *la domination & puissance que ces corps-là ont non seulement sur nos vies & conditions de notre fortune, mais sur nos inclinations mêmes qu'ils regissent, poussent, & agitent à la merci de leurs influences, pourquoi les priverons-nous d'ame, de vie, & de discours ?*

Veut-il détruire l'avantage que les hommes ont sur les bêtes par le commerce de la parole ? il nous rapporte des contes ridicules, & dont il connoît l'extravagance mieux que per-

son-

ſonne, & en tire des concluſions plus ridicules : *Il y en a*, dit-il, *qui ſe ſont vantés d'entendre le langage des bêtes, comme Apollonius Thyaneus, Melampus, Tireſias, Thalès, & autres ; & puiſqu'il eſt ainſi, comme diſent les Coſmographes, qu'il y a des nations qui reçoivent un chien pour Roi, il faut bien qu'ils donnent certaine interpretation à ſa voix & à ſes mouvemens.*

L'on conclura par cette raiſon, que quand Caligula fit ſon cheval Conſul, il falloit bien que l'on entendît les ordres qu'il donnoit dans l'exercice de cette charge : mais on auroit tort d'accuſer Montagne de cette mauvaiſe conſequence, ſon deſſein n'étoit pas de parler raiſonnablement, mais de faire un amas confus de tout ce qu'on peut dire contre les hommes ; ce qui eſt neanmoins un vice très-contraire à la juſteſſe de l'eſprit & à la ſincerité d'un homme-de-bien.

Qui pourroit de même ſouffrir cet autre raiſonnement du même Auteur ſur le ſujet des augures que les Payens tiroient du vol des oiſeaux, & dont les plus ſages d'entr'eux ſe ſont moqués : *De toutes les prédictions du temps paſſé*, dit-il, *les plus anciennes & les plus certaines étoient celles qui ſe tiroient du vol des oiſeaux : nous n'avons rien de pareil ni de ſi admirable ; cette regle, cet ordre du branler de leur aile, par lequel on tire des conſequences des choſes à venir, il faut bien qu'il ſoit conduit par quelque excellent moyen à une ſi noble operation ; car c'eſt prêter à la lettre, que d'attribuer ce grand effet à quel-*

qu'ordonnance naturelle, ſans intelligence, le conſentement, & le diſcours de qui le produit, & c'eſt une opinion évidemment fauſſe.

N'eſt-ce pas une choſe aſſez plaiſante, que de voir un homme qui ne tient rien d'évidemment vrai ni d'évidemment faux, dans un Traité fait exprès pour établir le Pyrrhoniſme, & pour détruire l'évidence & la certitude, nous debiter ſerieuſement ces réveries, comme des verités certaines, & traiter l'opinion contraire d'évidemment fauſſe. Mais il ſe moque de nous quand il parle de la ſorte, & il eſt inexcuſable de ſe jouer ainſi de ſes Lecteurs, en leur diſant des choſes qu'il ne croit pas, & que l'on ne peut croire ſans folie.

Il étoit ſans doute auſſi bon Philoſophe que Virgile, qui n'attribue pas même à une intelligence qui ſoit dans les oiſeaux, les changemens reglés qu'on voit dans leurs mouvemens ſelon la diverſité de l'air, dont on peut tirer quelque conjecture pour la pluie & le beau temps, comme l'on peut voir dans ces vers admirables des Georgiques:

Non equidem credo quia ſit divinitùs illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia major;
Verùm ubi tempeſtas & cœli mobilis humor
Mutavere vias, & Juppiter humidus auſtris
Denſat erant quæ rara modò, & quæ denſa relaxat;
Vertuntur ſpecies animorum, ut corpora motus
Nunc hos, nunc alios: dum nubila ventus agebat,

Con-

Concipiant, hinc ille avium concentus in agris,
Et lætæ pecudes, & ovantes gutture corvi.

Mais ces égaremens étant volontaires, il ne faut qu'avoir un peu de bonne foi pour les éviter; les plus communs & les plus dangereux ſont ceux que l'on ne reconnoît pas, parceque l'engagement où l'on eſt entré de défendre un ſentiment trouble la vuë de l'eſprit & lui fait prendre pour vrai tout ce qui ſert à ſa fin; & l'unique remede qu'on y peut apporter, eſt de n'avoir pour fin que la Verité, & d'examiner avec tant de ſoin les raiſonnemens, que l'engagement même ne nous puiſſe pas tromper.

Des faux raiſonnemens qui naiſſent des objets mêmes.

On a déja remarqué qu'il ne falloit pas ſéparer les cauſes interieures de nos erreurs de celles qui ſe tirent des objets, que l'on peut appeller exterieures, parceque la fauſſe apparence de ces objets ne ſeroit pas capable de nous jetter dans l'erreur, ſi la volonté ne pouſſoit l'eſprit à former un jugement précipité, lorſqu'il n'eſt pas encore ſuffiſamment éclairé.

Mais parce qu'elle ne peut auſſi exercer cet empire ſur l'entendement dans les choſes entierement évidentes, il eſt viſible que l'obſcurité des objets y contribue beaucoup, & même il y a ſouvent des rencontres, où la paſſion qui porte à mal raiſonner eſt aſſez imperceptible; & c'eſt-pourquoi il eſt utile de conſiderer ſéparément ces illuſions qui naiſſent principalement des choſes mêmes.

I.

C'eſt une opinion fauſſe & impie, que la verité ſoit tellement ſemblable au menſonge, & la vertu au vice, qu'il ſoit impoſſible de les diſcerner: mais il eſt vrai que dans la plûpart des choſes, il y a un mêlange d'erreur & de verité, de vice & de vertu, de perfection & d'imperfection; & que ce mêlange eſt une des plus ordinaires ſources des faux jugemens des hommes.

Car c'eſt par ce mêlange trompeur que les bonnes qualités des perſonnes qu'on eſtime, font approuver leurs defauts, & que les defauts de ceux qu'on n'eſtime pas, font condamner ce qu'ils ont de bon, parceque l'on ne conſidere pas que les perſonnes les plus imparfaites ne le ſont pas en tout, & que Dieu laiſſe aux plus vertueuſes des imperfections, qui étant des reſtes de l'infirmité humaine, ne doivent pas être l'objet de notre imitation, ni de notre eſtime.

La raiſon en eſt, que les hommes ne conſiderent gueres les choſes en détail: ils ne jugent que ſelon leur plus forte impreſſion, & ne ſentent que ce qui les frappe davantage: ainſi lorſqu'ils apperçoivent dans un diſcours beaucoup de verités, ils ne remarquent pas les erreurs qui y ſont mêlées; & au contraire, s'il y a des verités mêlées, parmi beaucoup d'erreurs, ils ne font attention qu'aux erreurs, le fort emportant le foible, & l'impreſſion la plus vive étouffant celle qui eſt plus obſcure.

Cependant il y a une injuſtice manifeſte à juger de cette ſorte; il ne peut y avoir de juſte

juſte raiſon de rejetter la Raiſon ; & la Verité n'en eſt pas moins Verité pour être mêlée avec le menſonge ; elle n'appartient jamais aux hommes, quoique ce ſoit les hommes qui la propoſent ; ainſi, encore que les hommes par leurs menſonges meritent qu'on les condamne, les verités qu'ils avancent ne meritent pas d'être condamnées.

C'eſt pourquoi la Juſtice & la Raiſon demandent que dans toutes les choſes qui ſont ainſi mêlées de bien & de mal, on en faſſe le diſcernement, & c'eſt particulierement dans cette ſéparation judicieuſe que paroît l'exactitude de l'eſprit ; c'eſt par là que les Peres de l'Egliſe ont tiré des Livres des Payens des choſes excellentes pour les mœurs ; & que ſaint Auguſtin n'a pas fait de difficulté d'emprunter d'un heretique Donatiſte ſept regles pour l'intelligence de l'Ecriture.

C'eſt à quoi la Raiſon nous oblige, lorſque l'on peut faire cette diſtinction ; mais parceque l'on n'a pas toûjours le temps d'examiner en détail ce qu'il y a de bien & de mal dans chaque choſe, il eſt juſte en ces rencontres de leur donner le nom qu'elles meritent, ſelon leur plus conſiderable partie ; ainſi l'on doit dire qu'un homme eſt bon Philoſophe, lorſqu'il raiſonne ordinairement bien, & qu'un Livre eſt bon, lorſqu'il y a notablement plus de bien que de mal.

Et c'eſt encore en quoi les hommes ſe trompent beaucoup, que dans ces jugemens généraux ; car ils n'eſtiment & ne blâment ſouvent les choſes, que ſelon ce qu'elles ont de

de moins considerable, leur peu de lumiere faisant qu'ils ne penetrent pas ce qui est le principal, lorsque ce n'est pas le plus sensible.

Ainsi quoique ceux qui sont intelligens dans la peinture, estiment infiniment plus le dessein que le coloris ou la délicatesse du pinceau, neanmoins les ignorans sont plus touchés d'un tableau dont les couleurs sont vives & éclatantes, que d'un autre plus sombre, qui seroit admirable pour le dessein.

Il faut pourtant avouer, que les faux jugemens ne sont pas si ordinaires dans les Arts, parceque ceux qui n'y savent rien s'en rapportent plus aisément aux sentimens de ceux qui y sont habiles; mais ils sont bien frequens dans les choses qui sont de la jurisdiction du peuple, & dont le monde prend la liberté de juger, comme l'éloquence.

On appelle, par exemple, un Prédicateur éloquent, lorsque ses periodes sont bien justes, & qu'il ne dit point de mauvais mots: Et sur ce fondement Monsieur de Vaugelas dit en un endroit, qu'un mauvais mot fait plus de tort à un Prédicateur, ou à un Avocat, qu'un mauvais raisonnement. On doit croire que c'est une verité de fait, qu'il rapporte, & non un sentiment qu'il autorise: & il est vrai qu'il se trouve des personnes qui jugent de cette sorte; mais il est vrai aussi qu'il n'y a rien de moins raisonnable que ces jugemens: car la pureté du langage, le nombre des figures, sont tout au plus dans l'éloquence ce que le coloris est dans

la

la peinture, c'eſt-à-dire, que ce n'en eſt que la partie la plus baſſe & la plus materielle: mais la principale conſiſte à concevoir fortement les choſes, & à les exprimer en ſorte qu'on en porte dans l'eſprit des auditeurs une image vive & lumineuſe, qui ne préſente pas ſeulement ces choſes toutes nues, mais auſſi les mouvemens avec leſquels on les conçoit: & c'eſt ce qui ſe peut rencontrer en des perſonnes peu exactes dans la langue, & peu juſtes dans le nombre, & qui ſe rencontre même rarement dans ceux qui s'appliquent trop aux mots, & aux embelliſſemens, parceque cette vuë les détourne des choſes, & affoiblit la vigueur de leurs penſées, comme les Peintres remarquent que ceux qui excellent dans le coloris, n'excellent pas ordinairement dans le deſſein, l'eſprit n'étant pas capable de cette double application, & l'une nuiſant à l'autre.

On peut dire généralement, que l'on n'eſtime dans le monde la plûpart des choſes que par l'exterieur, parcequ'il ne ſe trouve preſque perſonne qui en pénétre l'interieur & le fond, tout ſe juge ſur l'étiquette, & malheur à ceux qui ne l'ont pas favorable: Il eſt habile, intelligent, ſolide, tant que vous voudrez; mais il ne parle pas facilement, & ne ſe démêle pas bien d'un compliment; qu'il ſe reſolve à être peu eſtimé toute ſa vie du commun du monde, & à voir qu'on lui préfere une infinité de petits eſprits. Ce n'eſt pas un grand mal, que de n'avoir pas la reputation qu'on merite; mais c'en eſt un conſide-

siderable, de suivre ces faux jugemens, & de ne regarder les choses que par l'écorce, & c'est ce qu'on doit tâcher d'éviter.

II.

Entre les causes qui nous engagent dans l'erreur par un faux éclat qui nous empêche de la reconnoître, on peut mettre avec raison une certaine éloquence pompeuse & magnifique, que Ciceron appelle *abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis.* Car il est étrange, combien un faux raisonnement se coule doucement dans la suite d'une periode qui remplit bien l'oreille, ou d'une figure qui nous surprend, & qui nous amuse à la regarder.

Non seulement ces ornemens nous dérobent la vuë des fausserés qui se mêlent dans le discours, mais ils y engagent insensiblement, parceque souvent elles sont necessaires pour la justesse de la periode ou de la figure; ainsi quand on voit un Orateur commencer une longue gradation, ou une antithese à plusieurs membres, on a sujet d'être sur ses gardes, parcequ'il arrive rarement qu'il s'en tire sans donner quelque contorsion à la Verité, pour l'ajuster à la figure: il en dispose ordinairement, comme l'on feroit des pierres d'un bâtiment, ou du metal d'une statue, il la taille, il l'étend, il l'accourcit, il la déguise selon qu'il lui est necessaire pour la placer dans ce vain ouvrage de paroles qu'il veut former.

Combien le desir de faire une pointe a-t-il fait produire de fausses pensées? Combien

la

la rime a-t-elle engagé de gens à mentir? Combien l'affectation de ne se servir que des mots de Ciceron, & de ce qu'on appelle la pure Latinité, a-t-elle fait écrire de sotises à certains Auteurs Italiens? Qui ne riroit d'entendre dire à Bembe, qu'un Pape avoit été élu par la faveur des Dieux immortels, *Deorum immortalium beneficiis.* Il y a même des Poëtes qui s'imaginent qu'il est de l'essence de la Poësie d'introduire des Divinités Payennes, & un Poëte Allemand aussi bon versificateur qu'Ecrivain peu judicieux, ayant été repris avec raison par François Pic de la Mirande, d'avoir fait entrer dans un Poëme, où il décrit des guerres de Chrétiens contre Chrétiens, toutes les Divinités du Paganisme, & d'avoir mêlé Apollon, Diane, Mercure, avec le Pape, les Electeurs, & l'Empereur, soûtient nettement que sans cela il n'auroit pas été Poëte, en se servant pour le prouver, de cette étrange raison, que les vers d'Hesiode, d'Homere, & de Virgile sont remplis des noms & des fables de ces Dieux, d'où il conclut qu'il lui est permis de faire le même.

Ces mauvais raisonnemens sont souvent imperceptibles à ceux qui les font, & les trompent les premiers; ils s'étourdissent par le son de leurs paroles, l'éclat de leurs figures les éblouït, & la magnificence de certains mots les attire, sans qu'ils s'en apperçoivent, à des pensées si peu solides, qu'ils les rejetteroient sans doute, s'ils y faisoient quelque reflexion.

Verité, auſſi-bien que de haine contre les perſonnes.

Un homme eſt ami d'un méchant; donc, conclut-on, il eſt lié d'interêt avec lui, & il eſt participant de ſes crimes: Cela ne s'enſuit pas, peut-être les a-t-il ignorés, & peut-être n'y a-t-il point pris de part.

On manque de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit: C'eſt, dit-on, un orgueilleux & un inſolent: mais ce n'eſt peut-être qu'une inadvertence, ou un ſimple oubli.

Toutes ces choſes exterieures ne ſont que des ſignes équivoques, c'eſt-à-dire, qui peuvent ſignifier pluſieurs choſes, & c'eſt juger temerairement, que de déterminer ce ſigne à une choſe particuliere, ſans en avoir de raiſon particuliere. Le ſilence eſt quelquefois ſigne de modeſtie & de jugement, & quelquefois de bêtiſe: La lenteur marque quelquefois la prudence, & quelquefois la peſanteur de l'eſprit: Le changement eſt quelquefois ſigne d'inconſtance, & quelquefois de ſincerité. Ainſi c'eſt mal raiſonner, que de conclure qu'un homme eſt inconſtant, de cela ſeul, qu'il a changé de ſentiment; car il peut avoir eu raiſon d'en changer.

IV.

Les fauſſes inductions par leſquelles on tire des propoſitions générales de quelques experiences particulieres, ſont une des plus communes ſources des faux raiſonnemens des hommes: Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former une maxime

xime & un lieu commun, & pour s'en ſervir enſuite de principe pour décider toutes choſes.

Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles Medecins, & ſouvent les remedes ne réüſſiſſent pas; des eſprits exceſſifs en concluent, que la Medecine eſt abſolument inutile, & que c'eſt un métier de charlatans.

Il y a des femmes legeres & déreglées: cela ſuffit à des jaloux pour concevoir des ſoupçons injuſtes contre les plus honnêtes; & à des Ecrivains licencieux, pour les condamner toutes généralement.

Il y a ſouvent des perſonnes qui cachent de grands vices ſous une apparence de pieté; des libertins en concluent que toute la devotion n'eſt qu'hypocriſie.

Il y a des choſes obſcures & cachées, & l'on ſe trompe quelquefois groſſierement: Toutes choſes ſont obſcures & incertaines, diſent les anciens & les nouveaux Pyrrhoniens, & nous ne pouvons connoître la verité d'aucune choſe avec certitude.

Il y a de l'inégalité dans quelques actions des hommes: cela ſuffit pour en faire un lieu commun dont perſonne ne ſoit excepté: *La Raiſon*, diſent-ils, *eſt ſi manque & ſi aveugle, qu'il n'y a nulle ſi claire facilité qui lui ſoit aſſez claire, l'aiſé & le malaiſé lui ſont tout un; tous ſujets également, & la nature en general deſavoue ſa juriſdiction. Nous ne penſons ce que nous voulons, qu'à l'inſtant que nous le voulons; nous ne voulons rien libre-*

brement, rien absolument, rien constamment.

La plûpart du monde ne sauroit représenter les défauts ou les bonnes qualités des autres, que par des propositions générales & excessives: De quelques actions particulieres on en conclut l'habitude; de trois ou quatre fautes on en fait une coûtume: ce qui arrive une fois le mois, ou une fois l'an, arrive tous les jours, à toute heure, à tout moment dans les discours des hommes: tant ils ont peu de soin de garder dans leurs paroles les bornes de la Verité & de la Justice.

V.

C'est une foiblesse & une injustice que l'on condamne souvent, & que l'on évite peu, de juger des conseils par les évenemens, & de rendre coupables ceux qui ont pris une resolution prudente selon les circonstances qu'ils pouvoient voir, de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées, ou par un simple hazard, ou par la malice de ceux qui l'ont traversée, ou par quelques autres rencontres qu'il ne leur étoit pas possible de prévoir. Non seulement les hommes aiment autant être heureux que sages, mais ils ne font pas de difference entre heureux & sages, ni entre malheureux & coupables: Cette distinction leur paroît trop subtile. On est ingenieux pour trouver les fautes que l'on s'imagine avoir attiré les mauvais succès: Et comme les Astrologues, lorsqu'ils savent un certain ac-

accident, ne manquent jamais de trouver l'aſpect des aſtres qui l'a produit, on ne manque auſſi jamais de trouver après les diſgraces & les malheurs, que ceux qui y ſont tombés les ont merités par quelque imprudence: Il n'a pas reüſſi, il a donc tort. C'eſt ainſi que l'on raiſonne dans le monde, & qu'on y a toûjours raiſonné, parcequ'il y a toûjours eu peu d'équité dans les jugemens des hommes, & que ne connoiſſant pas les vraies cauſes des choſes, ils en ſubſtituent ſelon les évenemens, en louant ceux qui réüſſiſſent, & en blâmant ceux qui ne réüſſiſſent pas.

VI.

Mais il n'y a point de faux raiſonnemens plus frequens parmi les hommes, que ceux où l'on tombe, ou en jugeant temerairement de la verité des choſes par une autorité qui n'eſt pas ſuffiſante pour nous en aſſûrer, ou en décidant le fond par la maniere. Nous appellerons l'une le ſophiſme de l'autorité; & l'autre, le ſophiſme de la maniere.

Pour comprendre combien ils ſont ordinaires, il ne faut que conſiderer, que la plûpart des hommes ne ſe déterminent point à croire un ſentiment plutôt qu'un autre par des raiſons ſolides & eſſencielles qui en feroient connoître la verité; mais par certaines marques exterieures & étrangeres, qui ſont plus convenables, ou qu'ils jugent plus convenables à la verité qu'à la fauſſeté.

La raiſon en eſt, que la verité interieure des choſes eſt ſouvent aſſez cachée; que

les esprits des hommes sont ordinairement foibles & obscurs, pleins de nuages & de faux-jours, au-lieu que ces marques exterieures sont claires & sensibles. De sorte que comme les hommes se portent aisément à ce qui leur est plus facile, ils se rangent presque toûjours du côte où ils voient ces marques exterieures qu'ils discernent facilement.

Elles se peuvent reduire à deux principales: l'autorité de celui qui propose la chose, & la maniere dont elle est proposée; & ces deux voies de persuader sont si puissantes, qu'elles emportent presque tous les esprits.

Aussi Dieu qui vouloit que la connoissance certaine des mysteres de la foi se pût acquerir par les plus simples d'entre les fideles, a eu la bonté de s'accommoder à cette foiblesse de l'esprit des hommes, en ne la faisant pas dépendre d'un examen particulier de tous les points qui nous sont proposés à croire; mais en nous donnant pour regle certaine de la verité l'autorité de l'Eglise Universelle qui nous les propose, qui étant claire, & évidente, retire les esprits de tous les embarras où les engageroient necessairement les discussions particulieres de ces mysteres.

Ainsi dans les choses de la foi, l'autorité de l'Eglise Universelle est entierement décisive, & tant s'en faut qu'elle puisse être un sujet d'erreur, qu'on ne tombe dans l'erreur qu'en s'écartant de son autorité, & en refusant de s'y soumettre.

On tire aussi dans les matieres de Religion

gion des argumens convaincans, de la maniere dont elles ſont propoſées. Quand on a vu, par exemple, en divers ſiecles de l'Egliſe, & principalement dans le dernier, des perſonnes qui tâchoient de planter leurs opinions par le fer & par le ſang: quand on les a vus armés contre l'Egliſe par le ſchiſme; contre les puiſſances temporelles par la revolte: quand on a vu des gens ſans miſſion ordinaire, ſans miracles, ſans aucunes marques exterieures de pieté, & plutôt avec des marques ſenſibles de déreglement, entreprendre de changer la foi & la diſcipline de l'Egliſe; Une maniere ſi criminelle étoit plus que ſuffiſante pour les faire rejetter par toutes les perſonnes raiſonnables, & pour empêcher les plus groſſieres de les écouter.

Mais dans les choſes dont la connoiſſance n'eſt pas abſolument neceſſaire, & que Dieu a laiſſées davantage au diſcernement de la Raiſon de chacun en particulier, l'autorité & la maniere ne ſont pas ſi conſiderables, & elles ſervent ſouvent à engager pluſieurs perſonnes en des jugemens contraires à la verité.

On n'entreprend pas ici de donner des regles & des bornes préciſes de la déference qu'on doit à l'autorité dans les choſes humaines; mais de marquer ſeulement quelques fautes groſſieres que l'on commet en cette matiere.

Souvent on ne regarde que le nombre des témoins, ſans conſiderer ſi ce nombre fait qu'il ſoit plus probable qu'on ait rencontré la verité: ce qui n'eſt pas raiſonnable. Car, comme un Auteur de ce temps a judicieu-

ſement remarqué, dans les choſes difficiles, & qu'il faut que chacun trouve par ſoi-même, il eſt plus vraiſemblable qu'un ſeul trouve la verité, que non pas qu'elle ſoit découverte par pluſieurs. Ainſi ce n'eſt pas une bonne conſequence : Cette opinion eſt ſuivie du plus grand nombre des Philoſophes, donc elle eſt la plus vraie.

Souvent on ſe perſuade par certaines qualités qui n'ont aucune liaiſon avec la verité des choſes dont il s'agit. Ainſi il y a quantité de gens qui croient ſans autre examen ceux qui ſont les plus âgés, & qui ont plus d'experience dans les choſes mêmes qui ne dépendent ni de l'âge, ni de l'experience, mais de la lumiere de l'eſprit.

La pieté, la ſageſſe, la moderation ſont ſans doute les qualités les plus eſtimables qui ſoient au monde, & elles doivent donner beaucoup d'autorité aux perſonnes qui les poſſedent, dans les choſes qui dépendent de la pieté, de la ſincerité, & même d'une lumiere de Dieu, qu'il eſt plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le ſervent plus purement. Mais il y a une infinité de choſes qui ne dépendent que d'une lumiere humaine, d'une experience humaine, d'une pénétration humaine; & dans ces choſes ceux qui ont l'avantage de l'eſprit & de l'étude meritent plus de creance que les autres. Cependant, il arrive ſouvent le contraire, & pluſieurs eſtiment qu'il eſt plus ſûr de ſuivre dans ces choſes mêmes le ſentiment des plus gens-de-bien.

Cela

Cela vient en partie de ce que ces avantages de l'esprit ne sont pas si sensibles que le reglement exterieur qui paroît dans les personnes de pieté, & en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire des distinctions : Le discernement les embaraſſe, ils veulent tout ou rien. S'ils ont creance à une personne pour quelque chose, ils le croient en tout; s'ils n'en ont pas pour un autre, ils ne le croient en rien : ils aiment les voies courtes, décisives, & abregées. Mais cette humeur quoiqu'ordinaire, ne laisse pas d'être contraire à la Raison, qui nous fait voir que les mêmes personnes ne sont pas croyables en tout, parcequ'elles ne sont pas éminentes en tout, & que c'est mal raisonner que de conclure: C'est un homme grave; donc il est intelligent & habile en toutes choses.

VIII.

Il est vrai, que s'il y a des erreurs pardonnables, ce sont celles où l'on s'engage en déferant plus qu'il ne faut au sentiment de ceux qu'on estime gens-de-bien. Mais il y a une illusion beaucoup plus absurde en soi, & qui est neanmoins très-ordinaire: qui est de croire qu'un homme dit vrai, parcequ'il est de condition, qu'il est riche, ou élevé en dignité.

Ce n'est pas que personne faſſe expreſſément ces sortes de raisonnemens: Il a cent mille livres de rente; donc il a raison : il est de grande naissance; donc on doit croire ce qu'il avance, comme veritable : c'est un homme qui n'a point de bien; il a donc tort : neanmoins il

se passe quelque chose de semblable dans l'esprit de la plûpart du monde, & qui emporte leur jugement sans qu'ils y pensent.

Qu'une même chose soit proposée par une personne de qualité ou par un homme de neant, on l'approuvera souvent dans la bouche de cette personne de qualité, lorsqu'on ne daignera pas même l'écouter dans celle d'un homme de basse condition. L'Ecriture nous a voulu instruire de cette humeur des hommes, en la représentant parfaitement dans le Livre de l'Ecclesiastique: Si le riche parle, dit-elle, tout le monde se taît, & on éleve ses paroles jusques aux nues: si le pauvre parle, on demande qui est celui-là? *Dives locutus est, & omnes tacuerunt, & verbum illius usque ad nubes perducent: pauper locutus est, & dicunt: Quis est hic?*

Il est certain que la complaisance & la flaterie ont beaucoup de part dans l'approbation que l'on donne aux actions & aux paroles des personnes de condition, & qu'ils l'attirent souvent aussi par une certaine grace exterieure, & par une maniere d'agir noble, libre & naturelle, qui leur est quelquefois si particuliere qu'elle est presque inimitable à ceux qui sont de basse naissance: mais il est certain aussi qu'il y en a plusieurs qui approuvent tout ce que font & disent les Grands par un abaissement interieur de leur esprit qui plie sous le faix de la grandeur, & qui n'a pas la vuë assez ferme pour en soûtenir l'éclat, & que cette pompe exterieure qui les environne en impose toûjours un peu, & fait quelque impression sur les ames les plus fortes.

La

La raiſon de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hommes, qui ayant une paſſion ardente pour l'honneur & les plaiſirs, conçoivent neceſſairement beaucoup d'amour pour les richeſſes, & les autres qualités, par le moyen deſquelles on obtient ces honneurs & ces plaiſirs. Or l'amour que l'on a pour toutes ces choſes que le monde eſtime, fait que l'on juge heureux ceux qui les poſſedent; & en les jugeant heureux, on les place au deſſus de ſoi, & on les regarde comme des perſonnes éminentes & élevées. Cette accoûtumance de les regarder avec eſtime paſſe inſenſiblement de leur fortune à leur eſprit. Les hommes ne font pas d'ordinaire les choſes à demi. On leur donne donc une ame auſſi élevée que leur rang; on ſe ſoumet à leurs opinions: & c'eſt la raiſon de la creance qu'ils trouvent ordinairement dans les affaires qu'ils traitent.

Mais cette illuſion eſt encore bien plus forte dans les Grands mêmes, qui n'ont pas eu ſoin de corriger l'impreſſion que leur fortune fait naturellement dans leur eſprit, que dans ceux qui leur ſont inferieurs. Il y en a peu qui ne faſſent une raiſon de leur condition & de leurs richeſſes, & qui ne prétendent que leurs ſentimens doivent prévaloir ſur celui de ceux qui ſont au deſſous d'eux. Ils ne peuvent ſouffrir que ces gens qu'ils regardent avec mépris, prétendent avoir autant de jugement, & de raiſon qu'eux: & c'eſt ce qui les rend ſi impatiens à la moindre contradiction qu'on leur fait.

Tout cela vient encore de la même ſource, c'eſt-à-dire, des fauſſes idées qu'ils ont

de leur grandeur, de leur nobleſſe, & de leurs richeſſes. Au-lieu de les conſiderer, comme des choſes entierement étrangeres à leur être, qui n'empêchent pas qu'ils ne ſoient parfaitement égaux à tout le reſte des hommes ſelon l'ame & ſelon le corps, & qui n'empêchent pas qu'ils n'ayent le jugement auſſi foible & auſſi capable de ſe tromper que celui de tous les autres: ils incorporent en quelque maniere dans leur eſſence toutes ces qualités de grand, de noble, de riche, de maître, de Seigneur, de Prince, ils en groſſiſſent leur idée: & ne ſe repréſentent jamais à eux-mêmes ſans tous leurs titres, tout leur attirail & tout leur train.

Ils s'accoûtument à ſe regarder dès leur enfance comme une eſpece ſéparée des autres hommes: leur imagination ne les mêle jamais dans la foule du genre humain: ils ſont toûjours Comtes ou Ducs à leurs yeux, & jamais ſimplement hommes. Ainſi ils ſe taillent une ame & un jugement ſelon la meſure de leur fortune, & ne ſe croient pas moins au-deſſus des autres par leur eſprit qu'ils le ſont par leur condition & par leur fortune.

La ſotiſe de l'eſprit humain eſt telle, qu'il n'y a rien qui ne lui ſerve à agrandir l'idée qu'il a de lui-même: Une belle maiſon, un habit magnifique, une grande barbe, font qu'il s'en croit plus habile; & ſi l'on y prend garde, il s'eſtime davantage à cheval ou en carroſſe qu'à pied. Il eſt facile de perſuader à tout le monde qu'il n'y a rien de plus ridicule que ces jugemens; mais il eſt très-difficile de ſe garentir en-

entierement de l'impreſſion ſecrette que toutes ces choſes exterieures font dans l'eſprit. Tout ce qu'on peut faire eſt de s'accoûtumer autant que l'on peut, à ne donner aucune autorité à toutes les qualités qui ne peuvent rien contribuer à trouver la Verité; & de n'en donner à celles mêmes qui y contribuent, qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'âge, la ſcience, l'étude, l'experience, l'eſprit, la vivacité, la retenue, l'exactitude, le travail, ſervent pour trouver la verité des choſes cachées; & ainſi ces qualités meritent qu'on y ait égard: mais il faut pourtant les peſer avec ſoin, & enſuite en faire comparaiſon avec les raiſons contraires. Car de chacune de ces choſes en particulier on ne conclut rien de certain, puiſqu'il y a des opinions très-fauſſes qui ont été approuvées par des perſonnes de fort bon eſprit, & qui avoient une grande partie de ces qualités.

VIII.

Il y a encore quelque choſe de plus trompeur dans les ſurpriſes qui naiſſent de la maniere. Car on eſt porté naturellement à croire qu'un homme a raiſon lorſqu'il parle avec grace, avec facilité, avec gravité, avec moderation & avec douceur; & à croire au-contraire qu'un homme a tort lorſqu'il parle deſagreablement, ou qu'il fait paroître de l'emportement, de l'aigreur, de la préſomtion dans ſes actions & dans ſes paroles.

Cependant ſi l'on ne juge du fond des choſes que par ces manieres exterieures & ſenſibles, il eſt impoſſible qu'on n'y ſoit ſouvent trompé.

Car il y a des personnes qui debitent gravement & modestement des sotises ; & d'autres au-contraire, qui étant d'un naturel promt, ou qui étant même possedés de quelque passion qui paroît dans leur visage & dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la Verité de leur côté. Il y a des esprits fort mediocres & très-superficiels, qui pour avoir été nourris à la Cour, où l'on étudie & l'on pratique mieux l'art de plaire que par tout ailleurs, ont des manieres fort agreables, sous lesquelles ils font passer beaucoup de faux jugemens; & il y en a d'autres au-contraire, qui n'ayant aucun exterieur ne laissent pas d'avoir l'esprit grand & solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'ils ne pensent, & d'autres qui pensent mieux qu'ils ne parlent. Ainsi la Raison veut que ceux qui en sont capables n'en jugent point par ces choses exterieures, & qu'ils ne laissent pas de se rendre à la Verité, non seulement lorsqu'elle est proposée avec ces manieres choquantes & desagreables, mais lors même qu'elle est mêlée avec quantité de faussetés : Car une même personne peut dire vrai en une chose, & faux dans une autre; avoir raison en ce point, & tort en celui-là.

Il faut donc considerer chaque chose séparément, c'est-à-dire, qu'il faut juger de la maniere par la maniere, & du fond par le fond; & non du fond par la maniere, ni de la maniere par le fond. Une personne a tort de parler avec colere, & elle a raison de dire vrai : & au-contraire une autre a raison de par-

parler ſagement & civilement, & elle a tort d'avancer des fauſſetés.

Mais comme il eſt raiſonnable d'être ſur ſes gardes, pour ne pas conclure qu'une choſe eſt vraie ou fauſſe, parcequ'elle eſt propoſée de telle ou telle façon; il eſt juſte auſſi que ceux qui deſirent perſuader les autres de quelque verité qu'ils ont reconnue, s'étudient à la revêtir des manieres favorables qui ſont propres à la faire approuver, & à éviter les manieres odieuſes qui ne ſont capables que d'en éloigner les hommes.

Ils ſe doivent ſouvenir que quand il s'agit d'entrer dans l'eſprit du monde, c'eſt peu de choſe que d'avoir raiſon; & que c'eſt un grand mal de n'avoir que raiſon, & de n'avoir pas ce qui eſt neceſſaire pour faire goûter la Raiſon.

S'ils honorent ſerieuſement la Verité, ils ne doivent pas la deshonorer en la couvrant des marques de la fauſſeté & du menſonge; & s'ils l'aiment ſincerement, ils ne doivent pas attirer ſur elle la haine & l'averſion des hommes, par la maniere choquante dont ils la propoſent. C'eſt le plus grand précepte de la Rhetorique, qui eſt d'autant plus utile, qu'il ſert à regler l'ame auſſi-bien que les paroles. Car encore que ce ſoient deux choſes differentes d'avoir tort en la maniere, & d'avoir tort dans le fond, neanmoins les fautes de la maniere ſont ſouvent plus grandes & plus conſiderables que celles du fond.

En effet, toutes ces manieres fieres, préſomtueuſes, aigres, opiniâtres, emportées,

viennent toûjours de quelque déreglement d'eſprit, qui eſt ſouvent plus conſiderable que le defaut d'intelligence & de lumiere que l'on reprend dans les autres ; & même il eſt toûjours injuſte de vouloir perſuader les hommes de cette ſorte: car il eſt bien juſte que l'on ſe rende à la Verité quand on la connoît: mais il eſt injuſte qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vrai tout ce que l'on croit, & qu'ils deferent à notre ſeule autorité. Et c'eſt neanmoins ce que l'on fait en propoſant la Verité en ces manieres choquantes. Car l'air du diſcours entre ordinairement dans l'eſprit avant les raiſons, l'eſprit étant plus promt pour appercevoir cet air, qu'il ne l'eſt pour comprendre la ſolidité des preuves, qui ſouvent ne ſe comprennent point du tout: Or l'air du diſcours étant ainſi ſéparé des preuves ne marque que l'autorité que celui qui parle s'attribue; de ſorte que s'il eſt aigre & imperieux il rebute neceſſairement l'eſprit des autres, parcequ'il paroît qu'on veut emporter par autorité & par une eſpece de tyrannie ce qu'on ne doit obtenir que par la perſuaſion & par la raiſon.

Cette injuſtice eſt encore plus grande s'il arrive qu'on emploie ces manieres choquantes pour combattre des opinions communes & reçues; car la Raiſon d'un particulier peut bien être préferée à celle de pluſieurs, lorſqu'elle eſt plus vraie; mais un particulier ne doit jamais prétendre que ſon autorité doive prévaloir à celle de tous les autres.

Ainſi non ſeulement la modeſtie & la pru-

den-

dence, mais la juſtice même obligent de prendre un air rabaiſſé quand on combat des opinions communes, ou une autorité affermie, parcequ'autrement on ne peut éviter cette injuſtice, d'oppoſer l'autorité d'un particulier à une autorité ou publique, ou plus grande & plus établie. On ne peut témoigner trop de moderation quand il s'agit de troubler la poſſeſſion d'une opinion reçue, ou d'une creance acquiſe depuis long-temps: Ce qui eſt ſi vrai, que ſaint Auguſtin l'étend même aux verités de la Religion, ayant donné cette excellente regle à tous ceux qui ſont obligés d'inſtruire les autres.

Voici de quelle ſorte, dit-il, *les Catholiques ſages & religieux enſeignent ce qu'ils doivent enſeigner aux autres: Si ce ſont des choſes communes & autoriſées, ils les propoſent d'une maniere pleine d'aſſûrance, & qui ne témoigne aucun doute; en l'accompagnant de toute la douceur qui leur eſt poſſible. Mais ſi ce ſont des choſes extraordinaires, quoiqu'ils en connoiſſent très-clairement la verité, ils les propoſent plutôt comme des doutes & comme des queſtions à examiner, que comme des dogmes & des déciſions arrêtées, pour s'accommoder en cela à la foibleſſe de ceux qui les écoutent.* Que ſi une verité eſt ſi haute qu'elle ſurpaſſe les forces de ceux à qui on parle, ils aiment mieux la retenir pour quelque temps, pour leur donner lieu de croître & de s'en rendre capables, que de la leur découvrir en cet état de foibleſſe, où elle ne feroit que les accabler.

QUATRIE'ME PARTIE DE LA LOGIQUE.

De la Methode.

IL nous reſte à expliquer la derniere Partie de la Logique, qui regarde la Methode, laquelle eſt ſans doute l'une des plus utiles & des plus importantes. Nous avons cru y devoir joindre ce qui regarde la Demonſtration, parce qu'elle ne conſiſte pas d'ordinaire en un ſeul argument, mais dans une ſuite de pluſieurs raiſonnemens, par leſquels on prouve invinciblement quelque verité; & que même il ſert de peu pour bien démontrer, de ſavoir les regles des ſyllogiſmes, qui eſt à quoi on manque très-peu ſouvent; mais que le tout eſt de bien arranger ſes penſées, en ſe ſervant de celles qui ſont claires & évidentes, pour pénétrer dans ce qui paroiſſoit plus caché.

Et comme la Demonſtration a pour fin la Science, il eſt neceſſaire d'en dire quelque choſe auparavant.

CHA-

CHAPITRE PREMIER.

De la Science. Qu'il y en a. Que les choſes que l'on connoit par l'eſprit ſont plus certaines que ce que l'on connoît par les ſens. Qu'il y a des choſes que l'eſprit humain eſt incapable de ſavoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance neceſſaire.

SI lorſque l'on conſidere quelque maxime, on en connoît la verité en elle-même, & par l'évidence qu'on y apperçoit qui nous perſuade ſans autre raiſon, cette ſorte de connoiſſance s'appelle Intelligence, & c'eſt ainſi que l'on connoît les premiers principes.

Mais ſi elle ne nous perſuade pas par elle-même, on a beſoin de quelque autre motif pour s'y rendre, & ce motif eſt, ou l'Autorité, ou la Raiſon : Si c'eſt l'Autorité qui fait que l'eſprit embraſſe ce qui lui eſt propoſé, c'eſt ce qu'on appelle Foi. Si c'eſt la Raiſon, alors, ou cette raiſon ne produit pas une entiere conviction, mais laiſſe encore quelque doute, & cet acquieſcement de l'eſprit accompagné de doute eſt ce qu'on nomme Opinion.

Que ſi cette raiſon nous convainc entierement, alors, ou elle n'eſt claire qu'en apparence & faute d'attention, & la perſuaſion qu'elle produit eſt une erreur, ſi elle eſt fauſſe en effet ; ou du moins un jugement temeraire, ſi étant vraie en ſoi, on n'a pas neanmoins

moins eu assez de raison de la croire veritable.

Mais si cette raison n'est pas seulement apparente, mais solide & veritable, ce qui se reconnoît par une attention plus longue & plus exacte, par une persuasion plus ferme, & par la qualité de la clarté, qui est plus vive & plus pénétrante, alors la conviction que cette raison produit s'appelle science, sur laquelle on forme diverses questions.

La premiere est, s'il y en a, c'est-à-dire, si nous avons des connoissances fondées sur des raisons claires & certaines, ou en général, si nous avons des connoissances claires & certaines: car cette question regarde autant l'intelligence que la science

Il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de le nier, & qui ont même établi sur ce fondement toute leur Philosophie: & entre ces Philosophes, les uns se sont contentés de nier la certitude, en admettant la vraisemblance, & ce sont les nouveaux Academiciens: les autres qui sont les Pyrrhoniens, ont même nié cette vraisemblace, & ont prétendu que toutes choses étoient également obscures & incertaines.

Mais la verité est, que toutes ces opinions qui ont fait tant de bruit dans le monde, n'ont jamais subsisté que dans des discours, des disputes, ou des écrits, & que personne n'en a jamais été serieusement persuadé: c'étoient des jeux & des amusemens de personnes oisives & ingenieuses; mais ce ne furent jamais des sentimens dont ils fussent interieu-

re-

rement pénétrés, & par lesquels ils vouluſſent ſe conduire: c'eſtpourquoi le meilleur moyen de convaincre ces Philoſophes, étoit de les rappeller à leur conſcience, & à la bonne foi, & de leur demander après tous ces diſcours, par leſquels ils s'efforçoient de montrer, qu'on ne peut diſtinguer le ſommeil de la veille, ni la folie du bon-ſens, s'ils n'étoient pas perſuadés malgré toutes leurs raiſons, qu'ils ne dormoient pas, & qu'ils avoient l'eſprit ſain; & s'ils euſſent eu quelque ſincerité, ils auroient démenti toutes leurs vaines ſubtilités, en avouant franchement qu'ils ne pouvoient pas ne point croire toutes ces choſes quand ils l'euſſent voulu.

Que s'il ſe trouvoit quelqu'un, qui pût entrer en doute, s'il ne dort point, ou s'il n'eſt point fou, ou qui pût même croire, que l'exiſtence de toutes les choſes exterieures eſt incertaine, & qu'il eſt douteux s'il y a un ſoleil, une lune, & une matiere, au moins perſonne ne ſauroit douter, comme dit ſaint Auguſtin, s'il eſt, s'il penſe, s'il vit: car ſoit qu'il dorme, ou qu'il veille, ſoit qu'il ait l'eſprit ſain, ou malade, ſoit qu'il ſe trompe, ou qu'il ne ſe trompe pas; il eſt certain au moins puiſqu'il penſe, qu'il eſt & qu'il vit, étant impoſſible de ſéparer l'être & la vie de la penſée, & de croire que ce qui penſe, n'eſt pas, & ne vit pas; & de cette connoiſſance claire, certaine, & indubitable, il en peut former une regle, pour approuver comme vraies toutes les penſées qu'il trou-

ve-

vera claires, comme celle-là lui paroît.

Il eſt impoſſible de même de douter de ſes perceptions, en les ſéparant de leur objet: qu'il y ait ou n'y ait pas un ſoleil, & une terre, il m'eſt certain, que je m'imagine en voir un; il m'eſt certain, que je doute, lorſque je doute, que je croi voir, lorſque je croi voir, que je croi entendre, lorſque je croi entendre, & ainſi des autres; de ſorte qu'en ſe renfermant dans ſon eſprit ſeul, & en y conſiderant ce qui s'y paſſe, on y trouvera une infinité de connoiſſances claires, & dont il eſt impoſſible de douter.

Cette conſideration peut ſervir à décider une autre queſtion que l'on fait ſur ce ſujet, qui eſt, ſi les choſes que l'on ne connoît que par l'eſprit, ſont plus ou moins certaines, que celles que l'on connoît par les ſens; car il eſt clair, par ce que nous venons de dire, que nous ſommes plus aſſûrez de nos perceptions & de nos idées, que nous ne voyons que par une reflexion d'eſprit, que nous ne le ſommes de tous les objets de nos ſens. L'on peut dire même, qu'encore que les ſens ne nous trompent pas toûjours dans le rapport qu'ils nous font, néanmoins la certitude que nous avons qu'ils ne nous trompent pas, ne vient pas des ſens, mais d'une reflexion de l'eſprit, par laquelle nous diſcernons, quand nous devons croire, & quand nous ne devons pas croire les ſens.

Et c'eſt pourquoi il faut avouer que S. Auguſtin a eu raiſon de ſoûtenir après Platon, que le jugement de la Verité & la regle pour

la

la discerner, n'appartient point aux sens, mais à l'esprit : *Non est judicium veritatis in sensibus* ; & même que cette certitude que l'on peut tirer des sens, ne s'étend pas bien loin, & qu'il y a plusieurs choses que l'on croit savoir par les sens, & dont on ne peut pas dire que l'on ait une assûrance entiere.

Par exemple, on peut bien savoir par les sens, qu'un tel corps est plus grand qu'un autre corps : mais on ne sauroit savoir avec certitude quelle est la grandeur veritable & naturelle de chaque corps ; & pour comprendre cela, il n'y a qu'à considerer, que si tout le monde n'avoit jamais regardé les objets exterieurs qu'avec des lunettes qui les grossissent, il est certain qu'on ne se seroit figuré les corps & toutes les mesures des corps, que selon la grandeur dans laquelle ils nous auroient été représentés par ces lunettes : Or nos yeux mêmes sont des lunettes, & nous ne savons point précisément s'ils ne diminuent point ou n'augmentent point les objets que nous voyons, & si les lunettes artificielles que nous croyons les diminuer ou les augmenter, ne les établissent point au-contraire dans leur grandeur veritable ; & partant on ne connoît point certainement la grandeur absolue & naturelle de chaque corps.

On ne sait point aussi, si nous les voyons de la même grandeur que les autres hommes ; car encore que deux personnes les mesurant, conviennent ensemble qu'un certain corps n'a, par exemple, que cinq pieds, neanmoins ce que l'un conçoit par un pied, n'est peut-être

pas

pas ce que l'autre conçoit; car l'un conçoit ce que ſes yeux lui rapportent, & un autre de même; or peut-être que les yeux de l'un ne lui rapportent pas la même choſe que ce que les yeux des autres leur repréſentent, parceque ce ſont des lunettres autrement taillées.

Il y a pourtant beaucoup d'apparence, que cette diverſité n'eſt pas grande, parcequ'on ne voit pas une difference dans la conformation de l'œuil qui puiſſe produire un changement bien notable, outre que quoique nos yeux ſoient des lunettes, ce ſont pourtant des lunettes taillées de la main de Dieu; & ainſi l'on a ſujet de croire qu'elles ne s'éloignent de la verité des objets, que par quelques defauts qui corrompent ou troublent leur figure naturelle.

Quoi qu'il en ſoit, ſi le jugement de la grandeur des objets eſt incertain en quelque ſorte, auſſi n'eſt-il gueres neceſſaire, & il n'en faut nullement conclure qu'il n'y ait pas plus de certitude dans tous les autres rapports des ſens; car ſi je ne ſai pas préciſément, comme j'ai dit, quelle eſt la grandeur abſolue & naturelle d'un Elephant, je ſai pourtant qu'il eſt plus grand qu'un cheval, & moindre qu'une baleine, ce qui ſuffit pour l'uſage de la vie.

Il y a donc de la certitude & de l'incertitude, & dans l'eſprit & dans les ſens, & ce ſeroit une faute égale de vouloir faire paſſer toutes choſes ou pour certaines, ou pour incertaines.

La

La Raiſon au-contraire nous oblige d'en reconnoître de trois genres.

Car il y en a que l'on peut connoître clairement & certainement: Il y en a que l'on ne connoît pas à la verité clairement; mais que l'on peut eſperer de pouvoir connoître; & il y en a enfin qu'il eſt comme impoſſible de connoître avec certitude, ou parceque nous n'avons point de principes qui nous y conduiſent, ou parcequ'elles ſont trop diſproportionnées à notre eſprit.

Le premier genre comprend tout ce que l'on connoît par démonſtration ou par intelligence.

Le ſecond eſt la matiere de l'étude des Philoſophes; mais il eſt facile qu'ils s'y occupent fort inutilement, s'ils ne ſavent le diſtinguer du troiſiéme, c'eſt-à-dire, s'ils ne peuvent diſcerner les choſes où l'eſprit peut arriver, de celles où il n'eſt pas capable d'atteindre.

Le plus grand abregement que l'on puiſſe trouver dans l'étendue des Sciences, eſt de ne s'appliquer jamais à la recherche de tout ce qui eſt au-deſſus de nous, & que nous ne pouvons eſperer raiſonnablement de pouvoir comprendre. De ce genre ſont toutes les queſtions qui regardent la puiſſance de Dieu, qu'il eſt ridicule de vouloir renfermer dans les bornes étroites de notre eſprit, & généralement tout ce qui tient de l'infini; car notre eſprit étant fini, il ſe perd & s'éblouït dans l'infinité, & demeure accablé ſous la multitude des penſées contraires qu'elle fournit.

C'eſt

C'eſt une ſolution très-commode & très-courte pour ſe tirer d'un grand nombre de queſtions, dont on diſputera toûjours tant que l'on en voudra diſputer, parceque l'on n'arrivera jamais à une connoiſſance aſſez claire pour fixer & arrêter nos eſprits. Eſt-il poſſible qu'une creature ait été créée dans l'éternité? Dieu peut-il faire un corps infini en grandeur, un mouvement infini en viteſſe, une multitude infinie en nombre? Un nombre infini eſt-il pair ou impair? Y a-t-il un infini plus grand que l'autre? Celui qui dira tout-d'un-coup je n'en ſai rien, ſera auſſi avancé en un moment, que celui qui s'appliquera à raiſonner vingt ans ſur ces ſortes de ſujets; & la ſeule difference qu'il peut y avoir entr'eux, eſt que celui qui s'efforcera de pénétrer ces queſtions eſt en danger de tomber en un degré plus bas que la ſimple ignorance; qui eſt de croire ſavoir ce qu'il ne ſait pas.

Il y a de même une infinité de queſtions metaphyſiques, qui étant trop vagues, trop abſtraites & trop éloignées des principes clairs & connus, ne ſe reſoudront jamais; & le plus ſûr eſt, de s'en délivrer le plutôt qu'on peut, & après avoir appris legerement que l'on les forme, ſe reſoudre de bon-cœur à les ignorer.

Neſcire quædam magna pars ſapientiæ.

Par ce moyen en ſe délivrant des recherches où il eſt comme impoſſible de réüſſir, on pourra faire plus de progrès dans celles qui ſont plus proportionnées à notre eſprit.

Mais

Mais il faut remarquer qu'il y a des choſes qui ſont incomprehenſibles dans leur maniere, & qui ſont certaines dans leur exiſtence: On ne peut concevoir comment elles peuvent être, & il eſt certain neanmoins qu'elles ſont.

Qu'y a-t-il de plus incomprehenſible que l'Eternité; & qu'y a-t-il en même-temps de plus certain? en ſorte que ceux qui par un aveuglement horrible ont détruit dans leur eſprit la connoiſſance de Dieu, ſont obligés de l'attribuer au plus vil & au plus mépriſable de tous les Etres, qui eſt la Matiere.

Quel moyen de comprendre que le plus petit grain de matiere ſoit diviſible à l'infini, & que l'on ne puiſſe jamais arriver à une partie ſi petite, que non ſeulement elle n'en enferme pluſieurs autres, mais qu'elle n'en enferme une infinité; que le plus petit grain de blé enferme en ſoi autant de parties, quoiqu'à proportion plus petites, que le monde entier, que toutes les figures imaginables s'y trouvent actuellement, & qu'il contienne en ſoi un petit monde avec toutes ſes parties, un ſoleil, un ciel, des étoiles, des planétes, une terre dans une juſteſſe admirable de proportions; & qu'il n'y ait aucune des parties de ce grain, qui ne contienne encore un monde proportionnel: Quelle peut être la partie dans ce petit monde, qui répond à la groſſeur d'un grain de blé, & quelle effroyable difference doit-il y avoir afin qu'on puiſſe dire veritablement que ce qu'eſt un grain de blé à l'égard du monde entier, cette partie l'eſt à

l'é-

l'égard d'un grain de blé ? neanmoins cette partie dont la petiteſſe nous eſt déja incomprehenſible, contient encore un autre monde proportionnel, & ainſi à l'infini, ſans qu'on en puiſſe trouver aucune qui n'ait autant de parties proportionnelles que tout le monde, quelque étendue qu'on lui donne.

Toutes ces choſes ſont inconcevables ; & neanmoins il faut neceſſairement qu'elles ſoient, puiſque l'on démontre la diviſibilité de la matiere à l'infini, & que la Geometrie nous en fournit des preuves auſſi claires que d'aucune des verités qu'elle nous découvre.

Car cette Science nous fait voir qu'il y a de certaines lignes qui n'ont nulle meſure commune, & qu'elle appelle pour cette raiſon incommenſurables, comme la diagonale d'un quarré & les côtés : Or ſi cette diagonale & ces côtés étoient compoſés d'un certain nombre de parties indiviſibles, une de ces parties indiviſibles feroit la meſure commune de ces deux lignes, & par conſéquent il eſt impoſſible que ces deux lignes ſoient compoſées d'un certain nombre de parties indiviſibles.

2 On démontre encore dans cette Science, qu'il eſt impoſſible qu'un nombre quarré ſoit double d'un autre nombre quarré, & que cependant il eſt très-poſſible qu'un quarré d'étendue ſoit double d'un autre quarré d'étendue : Or ſi ces deux quarrés d'étendue étoient compoſés d'un certain nombre de parties finies, le grand quarré contiendroit le double des parties du petit, & tous les deux

étant

étant quarrés, il y auroit un quarré de nombre double d'un autre quarré de nombre, ce qui eſt impoſſible.

Enfin, il n'y a rien de plus clair que cette raiſon, que deux néants d'étendue ne peuvent former une étendue, & que toute étendue a des parties; or en prenant deux de ces parties qu'on ſuppoſe indiviſibles, je demande ſi elles ont de l'étendue, ou ſi elles n'en ont point: ſi elles en ont, elles ſont donc diviſibles, & elles ont pluſieurs parties; ſi elles n'en ont point, ce ſont donc des neants d'étendue; & ainſi il eſt impoſſible qu'elles puiſſent former une étendue.

Il faut renoncer à la certitude humaine, pour douter de la verité de ces demonſtrations; mais pour aider à concevoir autant qu'il eſt poſſible cette diviſibilité infinie de la matiere, j'y joindrai encore une preuve qui fait voir en même temps une diviſion à l'infini, & un mouvement qui ſe ralentit à l'infini, ſans arriver jamais au repos.

Il eſt certain que quand on douteroit ſi l'étendue ſe peut diviſer à l'infini, on ne ſauroit au moins douter qu'elle ne ſe puiſſe augmenter à l'infini, & qu'à un plan de cent mille lieues on ne puiſſe en joindre un autre de cent mille lieues, & ainſi à l'infini: or cette augmentation infinie de l'étendue prouve ſa diviſibilité à l'infini; & pour le comprendre il n'y a qu'à s'imaginer une mer plate, que l'on augmente en longueur à l'infini, & un vaiſſeau ſur le bord de cette mer qui s'éloigne du port en droite

ligne; il eſt certain qu'en regardant du port le bas du vaiſſeau au travers d'un verre ou d'un autre corps diaphane, le rayon qui ſe terminera au bas de ce vaiſſeau paſſera par un certain point du verre, & que le rayon horiſontal paſſera par un autre point du verre plus élevé que le premier. Or à meſure que le vaiſſeau s'éloignera, le point du rayon qui ſe terminera au bas du vaiſſeau montera toûjours, & diviſera infiniment l'eſpace qui eſt entre ces deux points, & plus le vaiſſeau s'éloignera, plus il montera lentement, ſans que jamais il ceſſe de monter, ni qu'il puiſſe arriver au point du rayon horiſontal, parce que ces deux lignes ſe coupant dans l'œil, ne ſeront jamais ni paralleles, ni une même ligne. Ainſi cet exemple nous fournit en même temps la preuve d'une diviſion à l'infini de l'étendue, & d'un ralentiſſement à l'infini du mouvement.

C'eſt par cette diminution infinie de l'étendue qui naît de ſa diviſibilité, qu'on peut prouver ces problêmes qui ſemblent impoſſibles dans les termes: Trouver un eſpace infini égal à un eſpace fini, ou qui ne ſoit que la moitié, le tiers, &c. d'un eſpace fini. On les peut reſoudre en diverſes manieres, & en voici une aſſez groſſiere, mais très-facile. Si l'on prend la moitié d'un quarré, & la moitié de cette moitié, & ainſi à l'infini, & que l'on joigne toutes ces moitiés par leur plus longue ligne, on en fera un eſpace d'une figure irreguliere, & qui diminuera toûjours

jours à l'infini par un des bouts, mais qui ſera égal à tout le quarré; car la moitié, & la moitié de la moitié, plus la moitié de cette ſeconde moitié, & ainſi à l'infini, ſont le tout. Le tiers & le tiers du tiers, & le tiers du nouveau tiers, & ainſi à l'infini ſont la moitié. Les quarts pris de la même ſorte ſont le tiers, & les cinquiémes le quart. Joignant bout à bout ces tiers ou ces quarts, on en fera une figure qui contiendra la moitié ou le tiers de l'aire du total, & qui ſera infinie d'un côté en longueur, en diminuant proportionnellement en largeur.

L'utilité que l'on peut tirer de ces ſpeculations, n'eſt pas ſimplement d'acquerir ces connoiſſances, qui ſont d'elles-mêmes aſſez ſteriles; mais c'eſt d'apprendre à connoître les bornes de notre eſprit, & à lui faire avouer malgré qu'il en ait, qu'il y a des choſes qui ſont, quoiqu'il ne ſoit pas capable de les comprendre; & c'eſt pourquoi il eſt bon de le fatiguer à ces ſubtilités, afin de domter ſa préſomption, & lui ôter la hardieſſe d'oppoſer jamais ſes foibles lumieres aux verités que l'Egliſe lui propoſe, ſous prétexte qu'il ne les peut pas comprendre; car puiſque toute la vigueur de l'eſprit des hommes eſt contrainte de ſuccomber au plus petit atome de la matiere, & d'avouer qu'il voit clairement qu'il eſt infiniment diviſible, ſans pouvoir comprendre comment cela ſe peut faire; n'eſt-ce pas pecher viſiblement contre la Raiſon, que de refuſer de croire les effets merveilleux de la toute-puiſſance de Dieu,

qui eſt d'elle-même incomprehenſible, par cette raiſon que notre eſprit ne les peut comprendre?

Mais comme il eſt avantageux de faire ſentir quelquefois à ſon eſprit ſa propre foibleſſe, par la conſideration de ces objets qui le ſurpaſſent, & qui le ſurpaſſant l'abattent & l'humilient, il eſt certain auſſi qu'il faut tâcher de choiſir pour l'occuper ordinairement des ſujets & des matieres qui lui ſoient plus proportionnées & dont il ſoit capable de trouver & de comprendre la verité, ſoit en prouvant les effets par les cauſes, ce qui s'appelle démontrer *à priori*, ſoit en demontrant au-contraire les cauſes par les effets, ce qui s'appelle prouver *à poſteriori*. Il faut un peu étendre ces termes pour y reduire toutes ſortes de démonſtrations, mais il a été bon de les marquer en paſſant, afin que l'on les entende, & que l'on ne ſoit pas ſurpris en les voyant dans des Livres, ou dans des diſcours de Philoſophie: & parceque ces raiſons ſont d'ordinaire compoſées de pluſieurs parties, il eſt neceſſaire, pour les rendre claires & concluantes, de les diſpoſer en un certain ordre, & une certaine methode; & c'eſt de cette methode que nous traiterons dans la plus grande partie de ce Livre.

Chapitre II.

Des deux sortes de Methodes, Analyse, & Synthese. Exemple de l'Analyse.

On peut appeller généralement Methode, l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la Verité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres quand nous la connoissons déja.

Ainsi il y a deux sortes de methodes; l'une pour découvrir la verité, qu'on appelle *analyse*, ou *methode de resolution*, & qu'on peut aussi appeller *methode d'invention*: & l'autre pour la faire entendre aux autres quand on l'a trouvée, qu'on appelle *synthese*, ou *methode de composition*, & qu'on peut aussi appeller *methode de doctrine*.

On ne traite pas d'ordinaire par analyse le corps entier d'une Science, mais on s'en sert seulement pour resoudre quelque question.

* Or toutes les questions sont ou de mots ou de choses.

J'appelle ici questions de mots, non pas celles où on cherche des mots; mais celles où par les mots on cherche des choses, comme celles où il s'agit de trouver le sens d'une éni-

* La plus grande partie de tout ce que l'on dit ici des Questions, a été tiré d'un manuscrit de feu Monsieur Descartes, que Monsieur Clerselier a eu la bonté de prêter.

énigme, ou d'expliquer ce qu'a voulu dire un Auteur par des paroles obscures ou ambigues.

Les questions de choses se peuvent reduire à quatre principales especes.

La 1. est, quand on cherche les causes par les effets. On sait, par exemple, les divers effets de l'aiman, on en cherche la cause: on sait les divers effets qu'on a accoûtumé d'attribuer à l'horreur du vuide; on recherche si c'en est la vraie cause, & on a trouvé que non: On connoît le flus & le reflus de la mer; on demande quelle peut être la cause d'un si grand mouvement & si reglé.

La 2. est, quand on cherche les effets par les causes. On a su, par exemple, de tout temps, que le vent & l'eau avoient grande force pour mouvoir les corps; mais les Anciens n'ayant pas assez examiné quels pouvoient être les effets de ces causes, ne les avoient point appliqués, comme on a fait depuis par le moyen des moulins, à un grand nombre de choses très-utiles à la societé humaine, & qui soulagent notablement le travail des hommes, ce qui devroit être le fruit de la vraie Physique. De sorte que l'on peut dire que la premiere sorte de questions où l'on cherche les causes par les effets, font toute la speculation de la Physique, & que la seconde sorte où l'on cherche les effets par les causes, en font toute la pratique.

La 3. espece de questions est, quand par les parties on cherche le tout; Comme lorsqu'ayant plusieurs nombres on en cherche la som-

ſomme en les ajoûtant l'un à l'autre ; ou qu'en ayant deux, on en cherche le produit en les multipliant l'un par l'autre.

La 4. eſt, quand ayant le tout & quelque partie, on cherche une autre partie ; comme lorſqu'ayant un nombre & ce que l'on en doit ôter, on cherche ce qui reſtera ; ou qu'ayant un nombre, on cherche quelle en ſera la tantiéme partie.

Mais il faut remarquer que, pour étendre plus loin ces deux dernieres ſortes de queſtions, & afin qu'elles comprennent ce qui ne pourroit pas proprement ſe rapporter aux deux premieres, il faut prendre le mot de partie plus généralement, pour tout ce que comprend une choſe, ſes modes, ſes extrémités, ſes accidens, ſes proprietés, & généralement tous ſes attributs : de ſorte que ce ſera, par exemple, chercher un tout par ſes parties, que de chercher l'aire d'un triangle par ſa hauteur & par ſa baze ; & ce ſera au-contraire chercher une partie par le tout & une autre partie, que de chercher le côté d'un rectangle, par la connoiſſance qu'on a de ſon aire & de l'un de ſes côtés.

Or de quelque nature que ſoit la queſtion que l'on propoſe à reſoudre, la premiere choſe qu'il faut faire, eſt, de concevoir nettement & diſtinctement ce que c'eſt préciſément qu'on demande, c'eſt-à-dire, quel eſt le point précis de la queſtion.

Car il faut éviter ce qui arrive à pluſieurs perſonnes, qui par une précipitation d'eſprit, s'appliquent à reſoudre ce qu'on leur propo-

ſe, avant que d'avoir aſſez conſideré par les ſignes & les marques par leſquels ils pourront reconnoître ce qu'ils cherchent quand ils le rencontreront : comme ſi un valet à qui ſon maître auroit commandé de chercher l'un de ſes amis, ſe hâtoit d'y aller avant que d'avoir ſu plus particulierement de ſon maître quel eſt cet ami.

Or encore que dans toute queſtion il y ait quelque choſe d'inconnu, autrement il n'y auroit rien à chercher, il faut neanmoins que cela même qui eſt inconnu ſoit marqué & deſigné par de certaines conditions, qui nous déterminent à rechercher une choſe plûtôt qu'une autre, & qui nous puiſſent faire juger quand nous l'aurons trouvé, que c'eſt ce que nous cherchions.

Et ce ſont ces conditions que nous devons bien enviſager d'abord, en prenant garde de n'en point ajoûter qui ne ſoient point enfermées dans ce que l'on a propoſé, & de n'en point omettre qui y ſeroient enfermées ; car on peut pecher en l'une & en l'autre maniere.

On pecheroit en la premiere maniere ſi, lors, par exemple, que l'on nous demande, quel eſt l'animal qui au matin marche à quatre pieds, à midi à deux, & au ſoir à trois, on ſe croyoit aſtreint de prendre tous ces mots de pieds, de matin, de midi, de ſoir, dans leur propre & naturelle ſignification : Car celui qui propoſe cet énigme n'a point mis pour condition qu'on les dût prendre de la ſorte ; mais il ſuffit que ces mots ne ſe puiſſent par metaphore rapporter à autre choſe ; & ainſi cette queſtion eſt

bien

bien resolue quand on a dit que cet animal est l'homme.

Supposons encore qu'on nous demande, par quel artifice pouvoit avoir été faite la figure d'un Tantale, qui étant couché sur une colonne au milieu d'un vase, en posture d'un homme qui se panche pour boire, ne le pouvoit jamais faire, parceque l'eau pouvoit bien monter dans le vase jusqu'à sa bouche, mais s'enfuyoit toute sans qu'il en demeurât rien dans le vase, aussi-tôt qu'elle étoit arrivée jusques à ses levres : on pecheroit en ajoûtant des conditions qui ne serviroient de rien à la solution de cette demande, si on s'amusoit à chercher quelque secret merveilleux dans la figure de ce Tantale, qui feroit fuir cette eau aussi-tôt qu'elle auroit touché ses levres; car cela n'est point enfermé dans la question, & si on la conçoit bien, on la doit reduire à ces termes, de faire un vase, qui tienne l'eau, n'étant plein que jusqu'à une certaine hauteur, & qui la laisse toute aller si on le remplit davantage; & cela est fort aisé; car il ne faut que cacher un syphon dans la colonne, qui ait un petit trou en bas, par où l'eau y entre, & dont la plus longue jambe ait son ouverture par dessous le pied du vase; tant que l'eau que l'on mettra dans le vase sera arrivée au haut du syphon, elle demeurera, mais quand elle y sera arrivée, elle s'enfuira toute par la plus longue jambe du syphon, qui est ouverte au-dessous du pied du vase.

On demande encore, quel pouvoit être le

ſecret de ce beuveur d'eau, qui ſe fit voir à Paris, il y a vingt ans, & comment il ſe pouvoit faire, qu'en jettant de l'eau de ſa bouche, il remplît en même temps cinq ou ſix verres differens, d'eaux de diverſes couleurs: ſi on s'imagine que ces eaux de diverſes couleurs étoient dans ſon eſtomach, & qu'il les ſéparoit en les jettant, l'une dans un verre, & l'autre dans l'autre, on cherchera un ſecret que l'on ne trouvera jamais; parcequ'il n'eſt pas poſſible: au-lieu qu'on n'a qu'à chercher, pourquoi l'eau ſortie en même temps de la même bouche, paroiſſoit de diverſes couleurs dans chacun de ces verres; & il y a grande apparence, que cela venoit de quelque teinture, qu'il avoit miſe au fond de ces verres.

C'eſt auſſi l'artifice de ceux qui propoſent des queſtions, qu'ils ne veulent pas que l'on puiſſe reſoudre facilement, d'environner ce qu'on doit trouver, de tant de conditions inutiles, & qui ne ſervent de rien à le faire trouver, que l'on ne puiſſe pas facilement découvrir le vrai point de la queſtion, & qu'ainſi on perde le temps, & on ſe fatigue inutilement l'eſprit, en s'arrêtant à ces choſes qui ne peuvent de rien contribuer à la reſoudre.

L'autre maniere dont on peche dans l'examen des conditions de ce que l'on cherche, eſt quand on en omet qui ſont eſſencielles à la queſtion que l'on propoſe. On propoſe, par exemple, de trouver par art le mouvement perpetuel; car on ſait bien qu'il y en a de perpe-

petuels dans la nature, comme sont les mouvemens des fontaines, des rivieres, des astres. Il y en a qui s'étant imaginés que la terre tournê sur son centre, & que ce n'est qu'un gros aiman, dont la pierre d'aiman a toutes les propriétes, ont cru aussi qu'on pourroit disposer un aiman de telle sorte, qu'il tourneroit toûjours circulairement. Mais quand cela seroit, on n'auroit pas satisfait au problême de trouver par art le mouvement perpétuel; puisque ce mouvement seroit aussi naturel, que celui d'une roue qu'on expose au courant d'une riviere.

Lors donc qu'on a bien examiné les conditions qui designent & qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut ensuite examiner ce qu'il y a de connu, puisque c'est par là qu'on doit arriver à la connoissance de ce qui est inconnu. Car il ne faut pas nous imaginer, que nous devions trouver un nouveau genre d'être, au-lieu que notre lumiere ne peut s'étendre qu'à reconnoître, que ce que l'on cherche participe en telle & telle maniere à la nature des choses qui nous sont connues. Si un homme, par exemple, étoit aveugle de naissance, on se tueroit en vain de chercher des argumens & des preuves pour lui faire avoir les vraies idées des couleurs, telles que nous les avons par les sens; Et de même, si l'aiman & les autres corps, dont on cherche la nature, étoit un nouveau genre d'être, & tel que notre esprit n'en auroit point conçu de semblable, nous ne devrions pas nous attendre de la connoître ja-

mais par raisonnement; mais nous aurions besoin pour cela d'un autre esprit que le nôtre. Et ainsi on doit croire avoir trouvé tout ce qui se peut trouver par l'esprit humain, si on peut concevoir distinctement, un tel mêlange des êtres & des natures qui nous sont connues, qu'il produise tous les effets que nous voyons dans l'aiman.

Or c'est dans l'attention que l'on fait à ce qui est de connu dans la question que l'on veut resoudre, que consiste principalement l'analyse, tout l'art étant de tirer de cet examen beaucoup de verités, qui nous puissent mener à la connoissance de ce que nous cherchons.

Comme si l'on propose, *Si l'ame de l'homme est immortelle*, & que pour le chercher, on s'applique à considerer la nature de notre ame, on y remarque premierement, que c'est le propre de l'ame que de penser, & qu'elle pourroit douter de tout, sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute même est une pensée. On examine ensuite, ce que c'est que de penser; & ne voyant point que dans l'idée de la pensée il y ait rien d'enfermé de ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étendue qu'on appelle corps, & qu'on peut même nier de la pensée tout ce qui appartient au corps, comme d'être long, large, profond, d'avoir diversité de parties, d'être d'un telle ou d'une telle figure, d'être divisible, &c. sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée; on en conclut, que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parcequ'il est de la nature du mode

de de ne pouvoir être conçu en niant de lui la choſe dont il ſeroit mode. D'où l'on infere encore que la penſée n'étant point un mode de la ſubſtance étendue, il faut que ce ſoit l'attribut d'une autre ſubſtance ; & qu'ainſi la ſubſtance qui penſe & la ſubſtance étendue ſoient deux ſubſtances réellement diſtinctes. D'où il s'enſuit que la deſtruction de l'une ne doit point emporter la deſtruction de l'autre : puiſque même la ſubſtance étendue n'eſt point proprement détruite, mais que tout ce qui arrive en ce que nous appellons deſtruction, n'eſt autre choſe que le changement ou la diſſolution de quelques parties de la matiere qui demeure toûjours dans la nature, comme nous jugeons fort bien qu'en rompant toutes les roues d'une horloge il n'y a point de ſubſtance détruite, quoique l'on diſe que cette horloge eſt détruite. Ce qui fait voir que l'ame n'étant point diviſible & compoſée d'aucunes parties, ne peut perir, & par conſéquent qu'elle eſt immortelle.

Voilà ce qu'on appelle *analyſe* ou *reſolution* ; où il faut remarquer. 1. Qu'on y doit pratiquer auſſi-bien que dans la methode qu'on appelle *de compoſition*, de paſſer toûjours de ce qui eſt plus connu à ce qui l'eſt moins. Car il n'y a point de vraie methode qui ſe puiſſe diſpenſer de cette regle.

2. Mais qu'elle differe de celle de compoſition, en ce que l'on prend ces verités connues dans l'examen particulier de la cho-

ſe que l'on ſe propoſe de connoître, & non dans les choſes plus générales, comme on fait dans la methode de doctrine. Ainſi dans l'exemple que nous avons propoſé, on ne commence pas par l'établiſſement de ces maximes générales: Que nulle ſubſtance ne perit à proprement parler: Que ce qu'on appelle deſtruction n'eſt qu'une diſſolution de parties: Qu'ainſi ce qui n'a point de parties ne peut être détruit, &c. Mais on monte par dégrés à ces connoiſſances générales.

3. On n'y propoſe les maximes claires & évidentes qu'à meſure qu'on en a beſoin, au lieu que dans l'autre on les établit d'abord, ainſi que nous dirons plus bas.

4. Enfin ces deux methodes ne different que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en deſcendant de la montagne dans la vallée; ou comme different les deux manieres dont on ſe peut ſervir pour prouver qu'une perſonne eſt deſcendue de S. Louïs; dont l'une eſt de montrer que cette perſonne a un tel pour pere qui étoit fils d'un tel, & celui-là d'un autre, & ainſi juſqu'à Saint Louïs: & l'autre, de commencer par Saint Louïs & montrer qu'il a eu tels enfans, & ces enfans d'autres, en deſcendant juſqu'à la perſonne dont il s'agit. Et cet exemple eſt d'autant plus propre en cette rencontre, qu'il eſt certain que pour trouver une genealogie inconnue, il faut remonter du fils au pere; au lieu que pour l'ex-

l'expliquer après l'avoir trouvée, la maniere la plus ordinaire eſt de commencer par le tronc pour en faire voir les deſcendans; qui eſt auſſi ce qu'on fait d'ordinaire dans les Sciences, où après s'être ſervi de l'analyſe pour trouver quelque verité, on ſe ſert de l'autre methode pour expliquer ce qu'on a trouvé.

On peut comprendre par là ce que c'eſt que l'analyſe des Geometres. Car voici en quoi elle conſiſte. Une queſtion leur ayant été propoſée dont ils ignorent la verité ou la fauſſeté ſi c'eſt un theorême, la poſſibilité ou l'impoſſibilité ſi c'eſt un problême: ils ſuppoſent que cela eſt comme il eſt propoſé; & examinant ce qui s'enſuit de là, s'ils arrivent dans cet examen à quelque vérité claire dont ce qui leur eſt propoſé ſoit une ſuite neceſſaire, ils en concluent que ce qui leur eſt propoſé eſt vrai; & reprenant enſuite par où ils avoient fini, ils le démontrent par l'autre methode qu'on appelle *de compoſition*. Mais s'ils tombent par une ſuite neceſſaire de ce qui leur eſt propoſé dans quelque abſurdité où impoſſibilité, ils en concluent que ce qu'on leur avoit propoſé eſt faux & impoſſible.

Voilà ce qu'on peut dire généralement de l'analyſe, qui conſiſte plus dans le jugement & dans l'adreſſe de l'eſprit, que dans des regles particulieres. Ces 4. neanmoins que Monſieur Deſcartes propoſe dans ſa *Methode*, peuvent être utiles pour ſe garder de l'erreur en voulant rechercher la Verité dans les Scien-

Sciences humaines, quoiqu'à dire vrai elles soient générales pour toutes sortes de methodes, & non particulieres pour la seule analyse.

La 1. est de *ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la connoisse évidemment être telle, c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation & la prévention: & de ne comprendre rien de plus en ses jugemens, que ce qui se présente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.*

La 2. de *diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut, & qu'il est requis pour les resoudre.*

La 3. de *conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aisés à connoître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connoissance des plus composés, & supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précedent point naturellement les uns les autres.*

La 4. de *faire par-tout des dénombremens si entiers, & des revûes si générales, qu'on se puisse assûrer de ne rien omettre.*

Il est vrai qu'il y a beaucoup de difficulté à observer ces regles, mais il est toûjours avantageux de les avoir dans l'esprit, & de les garder autant que l'on peut lorsqu'on veut trouver la verité par la voie de la Raison, & autant que notre esprit est capable de la connoître.

CHA-

CHAPITRE III.

De la Methode de compoſition, & particulierement de celle qu'obſervent les Geometres.

CE que nous avons dit dans le chapitre précedent nous a déja donné quelque idée de la methode de compoſition, qui eſt la plus importante; en ce que c'eſt elle dont on ſe ſert pour expliquer toutes les Sciences.

Cette methode conſiſte principalement à commencer par les choſes les plus générales & les plus ſimples, pour paſſer aux moins générales & plus compoſées. On évite par là les redites, puiſque ſi on traitoit les eſpeces avant le genre; comme il eſt impoſſible de bien connoître une eſpece ſans en connoître le genre, il faudroit expliquer pluſieurs fois la nature du genre dans l'explication de chaque eſpece.

Il y a encore beaucoup de choſes à obſerver pour rendre cette methode parfaite, & entierement propre à la fin qu'elle ſe doit propoſer, qui eſt de nous donner une connoiſſance claire & diſtincte de la Verité: Mais parceque les préceptes généraux ſont plus difficiles à comprendre quand ils ſont ſéparés de toute matiere, nous conſidererons la methode que ſuivent les Geometres, comme étant celle qu'on a toûjours jugée la plus pro-

propre pour persuader la Verité, & en convaincre entierement l'esprit. Et nous ferons voir premierement ce qu'elle a de bon, & en second lieu ce qu'elle semble avoir de défectueux.

Les Geometres ayant pour but de n'avancer rien que de convaincant, ils ont cru y pouvoir arriver en observant trois choses en général.

La 1. est, de *ne laisser aucune ambiguité dans les termes*, à quoi ils ont pourvu par les définitions des mots dont nous avons parlé dans la premiere partie.

La 2. est, de *n'établir leurs raisonnemens que sur des principes clairs & évidens*, & qui ne puissent être contestés par aucune personne d'esprit. Ce qui fait qu'avant toutes choses ils posent les axiomes qu'ils demandent qu'on leur accorde; comme étant si clairs qu'on les obscurciroit en les voulant prouver.

La 3. est, de *prouver démonstrativement toutes les conclusions qu'ils avancent*; en ne se servant que des définitions qu'ils ont posées des principes qui leur ont été accordés comme étant très-évidens, ou des propositions qu'ils en ont déja tirées par la force du raisonnement, & qui leur deviennent après autant de principes.

Ainsi l'on peut reduire à ces trois chefs, tout ce que les Geometres posent pour convaincre l'esprit, & renfermer le tout en ces cinq regles très-importantes.

Re-

Regles neceſſaires,

Pour les définitions.

1. *Ne laiſſer aucun des termes un peu obſcurs ou équivoques ſans le définir.*

2. *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déja expliqués.*

Pour les Axiomes.

3. *Ne demander en axiomes que des choſes parfaitemens évidentes.*

Pour les démonſtrations.

4. *Prouver toutes les propoſitions un peu obſcures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiomes qui auroient été accordés, ou les propoſitions qui auroient déja été démontrées, ou la conſtruction de la choſe même dont il s'agira, lorſqu'il y aura quelque operation à faire.*

5. *N'abuſer jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y ſubſtituer mentalement les définitions qui les reſtreignent, & qui les expliquent.*

Voilà ce que les Geometres ont jugé neceſſaire pour rendre les preuves convaincantes & invincibles. Et il faut avouer que l'attention à obſerver ces regles eſt ſuffiſante pour éviter de faire de faux raiſonnemens, en traitant les Sciences, ce qui ſans doute eſt le principal, tout le reſte ſe pouvant dire utile plutôt que neceſſaire.

CHAPITRE IV.

Explication plus particuliere de ces regles ; & premierement de celles qui regardent les définitions.

QUoique nous ayons déja parlé dans la premiere Partie, de l'utilité des définitions des termes, neanmoins cela eſt ſi important que l'on ne peut trop l'avoir dans l'eſprit, puiſque par là on démêle une infinité de diſputes, qui n'ont ſouvent pour ſujet que l'ambiguité des termes que l'un prend en un ſens, & l'autre en un autre : de ſorte que de très-grandes conteſtations ceſſeroient en un moment, ſi l'un ou l'autre des diſputans avoit ſoin de marquer nettement & en peu de paroles ce qu'il entend par les termes qui ſont le ſujet de la diſpute.

Ciceron a remarqué que la plûpart des diſputes entre les Philoſophes anciens, & ſurtout entre les Stoïciens & les Academiens, n'étoient fondées que ſur cette ambiguité de paroles, les Stoïciens ayant pris plaiſir pour ſe relever, de prendre les termes de la Morale en d'autres ſens que les autres. Ce qui faiſoit croire que leur Morale étoit bien plus ſévere & plus parfaite, quoiqu'en effet cette prétendue perfection ne fût que dans les mots, & non dans les choſes, le Sage des Stoïciens ne prenant pas moins tous les plaiſirs de la vie que les Philoſophes des autres

Sec-

Sectes qui paroiſſoient moins rigoureux, & n'évitant pas avec moins de ſoin les maux & les incommodités, avec cette ſeule difference, qu'au-lieu que les autres Philoſophes ſe ſervoient des mots ordinaires de biens & de maux, les Stoïciens en jouïſſant des plaiſirs ne les appelloient pas des biens, mais des choſes préferables, προηγμένα; & en fuyant les maux ne les appelloient pas des maux, mais ſeulement des choſes rejettables, ἀποπροηγμένα.

C'eſt donc un avis très-utile de retrancher de toutes les diſputes tout ce qui n'eſt fondé que ſur l'équivoque des mots, en les définiſſant par d'autres termes ſi clairs qu'on ne puiſſe plus s'y méprendre.

A cela ſert la premiere des regles que nous venons de rapporter : *Ne laiſſer aucun terme un peu obſcur ou équivoque qu'on ne le définiſſe.*

Mais pour tirer toute l'utilité que l'on doit de ces définitions, il y faut encore ajoûter la ſeconde regle : *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déja expliqués*: c'eſt-à-dire, que des termes qui déſignent clairement autant qu'il ſe peut l'idée qu'on veut ſignifier par le mot qu'on définit.

Car quand on n'a pas déſigné aſſez nettement & aſſez diſtinctement l'idée à laquelle on veut attacher un mot, il eſt preſque impoſſible que dans la ſuite on ne paſſe inſenſiblement à une autre idée que celle qu'on a déſignée, c'eſt-à-dire, qu'au-lieu de ſubſ-

ſubſtituer mentalement à chaque fois qu'on ſe ſert de ce mot la même idée qu'on a déſignée, on n'en ſubſtitue une autre que la nature nous fournit: Et c'eſt ce qu'il eſt aiſé de découvrir, en ſubſtituant expreſſément la définition au défini. Car cela ne doit rien changer de la propoſition, ſi on eſt toûjours demeuré dans la même idée; au-lieu que cela la changera ſi on n'y eſt pas demeuré.

Tout cela ſe comprendra mieux par quelques exemples. Euclide définit l'angle plan rectiligne: *Le rencontre de deux lignes droites inclinées ſur un même plan.* Si on conſidére cette définition comme une ſimple définition de mot, en ſorte qu'on regarde le mot d'*angle* comme ayant été dépouillé de toute ſignification, pour n'avoir plus que celle de la rencontre de deux lignes, on n'y doit point trouver à redire. Car il a été permis à Euclide d'appeller du mot d'*angle* la rencontre de deux lignes. Mais il a été obligé de s'en ſouvenir, & de ne prendre plus le mot d'*angle* qu'en ce ſens. Or pour juger s'il l'a fait, il ne faut que ſubſtituer toutes les fois qu'il parle de l'*angle*, au mot d'*angle* la définition qu'il a donnée, & ſi en ſubſtituant cette définition, il ſe trouve quelque abſurdité en ce qu'il dit de l'angle, il s'enſuivra qu'il n'eſt pas demeuré dans la même idée qu'il avoit déſignée; mais qu'il eſt paſſé inſenſiblement à une autre qui eſt celle de la nature. Il enſeigne, par exemple, à diviſer un angle en deux. Subſtituez ſa

ſa définition. Qui ne voit que ce n'eſt point la rencontre de deux lignes qu'on diviſe en deux, que ce n'eſt point la rencontre de deux lignes qui a des côtés, & qui a une baze ou ſoutendante; mais que tout cela convient à l'eſpace compris entre les lignes, non à la rencontre des lignes.

Il eſt viſible que ce qui a embarraſſé Euclide, & ce qui l'a empêché de déſigner l'angle par les mots d'eſpace compris entre deux lignes qui ſe rencontrent, eſt qu'il a vu que cet eſpace pouvoit être plus grand ou plus petit, quand les côtés de l'angle ſont plus longs ou plus courts, ſans que l'angle en ſoit plus grand ou plus petit; mais il ne devoit pas conclure de là que l'angle rectiligne n'étoit pas un eſpace; mais ſeulement que c'étoit un eſpace compris entre deux lignes droites qui ſe rencontrent, indéterminé ſelon celle de ces deux dimenſions qui répond à la longueur de ces lignes, & déterminé ſelon l'autre par la partie proportionnelle d'une circonference qui a pour centre le point où ces lignes ſe rencontrent.

Cette définition déſigne ſi nettement l'idée que tous les hommes ont d'un angle, que c'eſt tout enſemble une définition de mot & une définition de la choſe, excepté que le mot d'angle comprend auſſi dans le diſcours ordinaire un angle ſolide, au-lieu que par cette définition on le reſtreint à ſignifier un angle plan rectiligne. Et lorſqu'on a ainſi défini l'angle, il eſt indubitable que tout ce qu'on pourra dire enſuite de l'angle plan rectili-

tiligne, tel qu'il ſe trouve dans toutes ſes figures rectilignes, ſera vrai de cet angle ainſi défini, ſans qu'on ſoit jamais obligé de changer d'idée, ni qu'il ſe rencontre jamais aucune abſurdité en ſubſtituant la définition à la place du défini. Car c'eſt cet eſpace ainſi expliqué que l'on peut diviſer en deux, en trois, en quatre. C'eſt cet eſpace qui a deux côtés entre leſquels il eſt compris. C'eſt cet eſpace qu'on peut terminer du côté qu'il eſt de ſoi-même indéterminé, par une ligne qu'on appelle baze ou ſoutendante. C'eſt cet eſpace qui n'eſt point conſideré comme plus grand ou plus petit, pour être compris entre des lignes plus longues ou plus courtes; parcequ'étant indéterminé ſelon cette dimenſion, ce n'eſt point de là qu'on doit prendre ſa grandeur & ſa petiteſſe. C'eſt par cette définition qu'on trouve le moyen de juger ſi un angle eſt égal à un autre angle, ou plus grand ou plus petit. Car puiſque la grandeur de cet eſpace n'eſt déterminée que par la partie proportionnelle d'une circonference, qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'angle ſe rencontrent, lorſque deux angles ont pour meſure l'aliquote pareille chacun de ſa circonference, comme la dixiéme partie, ils ſont égaux; & ſi l'un a la dixiéme, & l'autre la douziéme, celui qui a la dixiéme eſt plus grand que celui qui a la douziéme. Au-lieu que par la définition d'Euclide on ne ſauroit entendre en quoi conſiſte l'égalité de deux angles;

gles ; ce qui fait une horrible confusion dans ses Elemens, comme Ramus a remarqué, quoique lui-même ne rencontre gueres mieux.

Voici d'autres définitions d'Euclide, où il fait la même faute qu'en celle de l'angle. *La raison*, dit-il, *est une habitude de deux grandeurs de même genre, comparées l'une à l'autre selon la quantité : Proportion est une similitude de raisons.*

Par ces définitions le nom de *raison* doit comprendre l'habitude qui est entre deux grandeurs, lorsqu'on considere de combien l'une surpasse l'autre. Car on ne peut nier que ce ne soit une habitude de deux grandeurs comparées selon la quantité. Et par consequent quatre grandeurs auront proportion ensemble, lorsque la difference de la premiere à la seconde est égale à la difference de la troisiéme à la quatriéme. Il n'y a donc rien à dire à ces définitions d'Euclide, pourvu qu'il demeure toûjours dans ces idées qu'il a désignées par ces mots, & à qui il a donné les noms de *raison* & de *proportion*. Mais il n'y demeure pas, puisque selon toute la suite de son Livre, ces quatre nombres 3. 5. 8. 10. ne sont point en proportion, quoique la définition qu'il a donnée au mot de *proportion* leur convienne, puisqu'il y a entre le premier nombre & le second comparés selon la quantité, une habitude semblable à celle qui est entre le troisiéme & le quatriéme.

Il falloit donc pour ne pas tomber dans

cet inconvenient, remarquer qu'on peut comparer deux grandeurs en deux manieres; l'une en considerant de combien l'une surpasse l'autre; & l'autre, de quelle maniere l'une est contenue dans l'autre. Et comme ces deux habitudes sont differentes, il leur falloit donner divers noms, donnant à la premiere le nom de *difference*, & reservant à la seconde le nom de *raison*. Il falloit ensuite définir *la proportion* l'égalité de l'une ou l'autre de ces sortes d'habitudes, c'est-à-dire, de la *difference* ou de la *raison*; & comme cela fait deux especes, les distinguer aussi par deux divers noms, en appellant l'égalité des differences *proportion arithmetique*, & l'égalité des raisons *proportion geometrique*. Et parceque cette derniere est de beaucoup plus grand usage que la premiere, on pouvoit encore avertir que lorsque simplement on nomme *proportion* ou grandeurs proportionnelles, on entend la proportion géometrique, & qu'on n'entend l'arithmetique que quand on l'exprime. Voilà ce qui auroit démêlé toute cette obscurité, & auroit levé toute équivoque.

Tout cela nous fait voir qu'il ne faut pas abuser de cette maxime, que les définitions des mots sont arbitraires; mais qu'il faut avoir grand soin de désigner si nettement & si clairement l'idée à laquelle on veut lier le mot que l'on définit, qu'on ne s'y puisse tromper dans la suite du discours, en changeant cette idée; c'est-à-dire, en prenant le mot en un autre sens que celui qu'on lui

lui a donné par la définition, en ſorte qu'on ne puiſſe ſubſtituer la définition en la place du défini, ſans tomber dans quelque abſurdité.

CHAPITRE V.

Que les Geometres ſemblent n'avoir pas toûjours bien compris la difference qu'il y a entre la définition des mots, & la définition des choſes.

QUoiqu'il n'y ait point d'Auteurs qui ſe ſervent mieux de la définition des mots que les Geometres, je me croi neanmoins ici obligé de remarquer qu'ils n'ont pas toûjours pris garde à la difference que l'on doit mettre entre les définitions des choſes & les définitions des mots, qui eſt que les premieres ſont conteſtables, & que les autres ſont inconteſtables. Car j'en voi qui diſputent de ces définitions de mots avec la même chaleur que s'il s'agiſſoit des choſes mêmes.

Ainſi l'on peut voir dans les Commentaires de Clavius ſur Euclide une longue diſpute & fort échauffée, entre Pelletier & lui, touchant l'eſpace entre la tangente & la circonference, que Pelletier prétendoit n'être pas un angle, au-lieu que Clavius ſoûtient que c'en eſt un. Qui ne voit que tout cela ſe pouvoit terminer en un mot, en ſe demandant l'un à l'autre ce qu'il entendoit par le mot d'angle.

Nous voyons encore que Simon Stevin, très-célébre Mathematicien du Prince d'Orange, ayant défini le nombre, *Nombre eſt cela par lequel s'explique la quantité de chacune choſe*, il ſe met enſuite fort en colere contre ceux qui ne veulent pas que l'unité ſoit nombre, juſqu'à faire des exclamations de Rhetorique, comme s'il s'agiſſoit d'une diſpute fort ſolide. Il eſt vrai qu'il mêle dans ce diſcours une queſtion de quelque importance, qui eſt de ſavoir ſi l'unité eſt au nombre comme le point eſt à la ligne. Mais c'eſt ce qu'il falloit diſtinguer pour ne pas brouiller deux choſes très-differentes. Et ainſi traitant à part ces deux queſtions; l'une ſi l'unité eſt nombre, l'autre ſi l'unité eſt au nombre ce qu'eſt le point à la ligne, il falloit dire ſur la premiere que ce n'étoit qu'une diſpute de mot, & que l'unité étoit nombre ou n'étoit pas nombre ſelon la définition qu'on voudroit donner au nombre. Qu'en le définiſſant comme Euclide, *Nombre eſt une multitude d'unités aſſemblées*, il étoit viſible que l'unité n'étoit pas nombre; Mais que comme cette définition d'Euclide étoit arbitraire, & qu'il étoit permis d'en donner une au nom du nombre, on lui en pouvoit donner une comme eſt celle que Stevin apporte, ſelon laquelle l'unité eſt nombre. Par là, la premiere queſtion eſt vuidée, & on ne peut rien dire outre cela contre ceux à qui il ne plaît pas d'appeller l'unité nombre, ſans une manifeſte petition de principe, comme on peut voir en examinant les prétendues démon-

monſtrations de Stevin. La premiere eſt:

La partie eſt de même nature que le tout:

L'unité eſt partie d'une multitude d'unités:

Donc l'unité eſt de même nature qu'une multitude d'unités; & par conſequent nombre.

Cet argument ne vaut rien du tout. Car quand la partie ſeroit toûjours de la même nature que le tout; il ne s'enſuivroit pas qu'elle dût toûjours avoir le même nom que le tout, & au contraire il arrive très-ſouvent qu'elle n'a point le même nom: Un ſoldat eſt une partie d'une armée, & n'eſt point une armée: Une chambre eſt une partie d'une maiſon, & n'eſt point une maiſon: Un demi-cercle n'eſt point un cercle: La partie d'un quarré n'eſt point un quarré. Cet argument prouve donc au plus que l'unité étant partie de la multitude des unités, a quelque choſe de commun avec toute multitude d'unités, ſelon quoi on pourra dire qu'ils ſont de même nature; mais cela ne prouve pas qu'on ſoit obligé de donner le même nom de nombre à l'unité & à la multitude d'unités, puiſqu'on peut, ſi l'on veut, garder le nom de nombre pour la multitude d'unités; & ne donner à l'unité que ſon nom même d'unité, ou de partie du nombre.

La ſeconde raiſon de Stevin ne vaut pas mieux:

Si du nombre donné l'on n'ôte aucun nombre, le nombre donné demeure.

Donc ſi l'unité n'étoit pas nombre, en ôtant un de trois, le nombre donné demeureroit; ce qui eſt abſurde.

Mais cette majeure eſt ridicule, & ſuppoſe ce qui eſt en queſtion. Car Euclide niera que le nombre donné demeure, lorſqu'on n'en ôte aucun nombre; puiſqu'il ſuffit pour ne pas demeurer tel qu'il étoit, qu'on en ôte ou un nombre, ou une partie du nombre, telle qu'eſt l'unité. Et ſi cet argument étoit bon, on prouveroit de la même maniere qu'en ôtant un demi cercle d'un cercle donné, le cercle donné doit demeurer, parcequ'on n'en a ôté aucun cercle.

Ainſi tous les argumens de Stevin prouvent au plus qu'on peut définir le nombre en ſorte que le mot de nombre convienne à l'unité, parceque l'unité & la multitude d'unités ont aſſez de convenance pour être ſignifiés par un même nom; mais ils ne prouvent nullement qu'on ne puiſſe pas auſſi définir le nombre en reſtreignant ce mot à la multitude d'unités, afin de n'être pas obligé d'excepter l'unité toutes les fois qu'on explique des proprietés qui conviennent à tous les nombres hormis à l'unité.

Mais la ſeconde queſtion, qui eſt de ſavoir ſi l'unité eſt aux autres nombres, comme le point eſt à la ligne, n'eſt point de même nature que la premiere; & n'eſt point une diſpute de mot, mais de choſe. Car il eſt abſolument faux que l'unité ſoit au nombre comme le point eſt à la ligne; puiſque l'unité ajoûtée au nombre le fait plus grand, au-lieu que le point ajoûté à la ligne ne la fait point plus grande. L'unité eſt partie du nombre, & le point n'eſt pas partie de la ligne.

gne. L'unité ôtée du nombre, le nombre donné ne demeure point ; & le point ôté de la ligne, la ligne donnée demeure.

Le même Stevin eſt plein de ſemblables diſputes ſur les définitions des mots, comme quand il s'échauffe pour prouver que le nombre n'eſt point une quantité diſcrete : que la proportion des nombres eſt toûjours arithmetique, & non geometrique : que toute racine de quelque nombre que ce ſoit eſt un nombre. Ce qui fait voir qu'il n'a point compris proprement ce que c'étoit qu'une définition de mot, & qu'il a pris les définitions des mots qui ne peuvent être conteſtées, pour les définitions des choſes que l'on peut ſouvent conteſter avec raiſon.

CHAPITRE VI.

Des regles qui regardent les axiomes, c'eſt à dire les propoſitions claires & évidentes par elles-mêmes.

TOut le monde demeure d'accord qu'il y a des propoſitions ſi claires & ſi évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont pas beſoin d'être démontrées, & que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles pour être principes d'une veritable démonſtration. Car ſi elles ſont tant-ſoit-peu incertaines, il eſt clair qu'elles ne peuvent être le fondement d'une concluſion tout-à-fait certaine.

Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoi consiste cette clarté & cette évidence d'une proposition. Car premierement, il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire & certaine, que lorsque personne ne la contredit; & qu'elle doive passer pour douteuse, ou qu'aumoins on soit obligé de la prouver, lorsqu'il se trouve quelqu'un qui la nie. Si cela étoit, il n'y auroit rien de certain ni de clair, puisqu'il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de douter généralement de tout, & qu'il y en a même qui ont prétendu qu'il n'y avoit aucune proposition qui fût plus vraisemblable que sa contraire. Ce n'est donc point par les contestations des hommes qu'on doit juger de la certitude ni de la clarté; car il n'y a rien qu'on ne puisse contester, sur-tout de parole: mais il faut tenir pour clair ce qui paroît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considerer les choses avec attention, & qui sont sinceres à dire ce qu'ils en pensent interieurement. C'est-pourquoi il y a une parole dans Aristote de très-grand sens, qui est que la démonstration ne regarde proprement que le discours interieur, & non pas le discours exterieur, parcequ'il n'y a rien de si bien démontré qui ne puisse être nié par une personne opiniâtre, qui s'engage à contester de parole les choses mêmes dont il est interieurement persuadé: ce qui est une très-mauvaise disposition, & très-indigne d'un esprit bien fait, quoiqu'il soit vrai que cette humeur se prend souvent dans les Ecoles de Phi-

lo-

losophie, par la coûtume qu'on y a introduite de disputer de toutes choses, & de mettre son honneur à ne se rendre jamais, celui-là étant jugé avoir le plus d'esprit qui est le plus promt à trouver des défaites pour s'échapper; au lieu que le caractere d'un honnête homme est de rendre les armes à la Verité, aussi-tôt qu'on l'apperçoit, & de l'aimer dans la bouche même de son adversaire.

Secondement, les mêmes Philosophes qui tiennent que toutes nos idées viennent de nos sens, soûtiennent aussi que toute la certitude & toute l'évidence des propositions vient ou immediatement ou mediatement des sens. *Car*, disent-ils, *cet axiome même qui passe pour le plus clair & le plus évident que l'on puisse desirer: Le tout est plus grand que sa partie, n'a trouvé de creance dans notre esprit que parceque dès notre enfance nous avons observé en particulier & que tout l'homme est plus grand que sa tête, & toute une maison qu'une chambre, & toute une forêt qu'un arbre, & tout le ciel qu'une étoile.*

Cette imagination est aussi fausse que celle que nous avons refutée dans la premiere Partie, *que toutes nos idées viennent de nos sens.* Car si nous n'étions assûrés de cette verité, *le tout est plus grand que sa partie*, que par les diverses observations que nous en avons faites depuis notre enfance, nous n'en serions que probablement assûrés, puisque l'induction n'est point un moyen certain de connoître une chose, que quand nous sommes assûrés que l'induction est entiere; n'y ayant

rien de plus ordinaire que de découvrir la fauſſeté de ce que nous avions cru vrai ſur des inductions qui nous paroiſſoient ſi générales qu'on ne s'imaginoit point y pouvoir trouver d'exception.

Ainſi il n'y a pas deux ou trois ans qu'on croyoit indubitable, que l'eau contenue dans un vaiſſeau courbé, dont un côté étoit beaucoup plus large que l'autre, ſe tenoit toûjours au niveau n'étant pas plus haute dans le petit côté que dans le grand, parcequ'on s'en étoit aſſûré par une infinité d'obſervations : & neanmoins on a trouvé depuis peu que cela eſt faux quand l'un des côtés eſt extrémement étroit, parcequ'alors l'eau s'y tient plus haute que dans l'autre côté. Tout cela fait voir que les ſeules inductions ne nous ſauroient donner une certitude entiere d'aucune verité, à moins que nous ne fuſſions aſſûrés qu'elles fuſſent générales, ce qui eſt impoſſible. Et par conſéquent nous ne ſerions que probablement aſſûrés de la verité de cet axiome, *le tout eſt plus grand que ſa partie*, ſi nous n'en étions aſſûrés que pour avoir vu qu'un homme eſt plus grand que ſa tête, une forêt qu'un arbre, une maiſon qu'une chambre, le ciel qu'une étoile, puiſque nous aurions toûjours ſujet de douter s'il n'y auroit point quelqu'autre tout auquel nous n'aurions pas pris garde qui ne ſeroit pas plus grand que ſa partie.

Ce n'eſt donc point de ces obſervations que nous avons faites depuis notre enfance, que la certitude de cet axiome dépend ; puiſqu'au-

con-

contraire il n'y a rien de plus capable de nous entretenir dans l'erreur, que de nous arrêter à ces préjugés de notre enfance. Mais elle dépend uniquement de ce que les idées claires & distinctes que nous avons d'un tout & d'une partie enferment clairement, & que le tout est plus grand que la partie, & que la partie est plus petite que le tout. Et tout ce qu'ont pu faire les diverses observations que nous avons faites d'un homme plus grand que sa tête, d'une maison plus grande qu'une chambre, a été de nous servir d'occasion pour faire attention aux idées de *tout* & de *partie*. Mais il est absolument faux qu'elles soient causes de la certitude absolue & inébranlable que nous avons de la verité de cet axiome, comme je croi l'avoir démontré.

Ce que nous avons dit de cet axiome se peut dire de tous les autres, & ainsi je croi que la certitude & l'évidence de la connoissance humaine dans les choses naturelles dépend de ce principe:

Tout ce qui est contenu dans l'idée claire & distincte d'une chose, se peut affirmer avec verité de cette chose.

Ainsi parcequ'*être animal* est enfermé dans l'idée de *l'homme*, je puis affirmer de l'homme qu'il est animal: parcequ'avoir tous ses diametres égaux est enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle que tous ses diametres sont égaux: parcequ'avoir tous ses angles égaux à deux droits, est enfermé dans l'idée d'un triangle, je le puis affirmer de tout triangle.

Et on ne peut conteſter ce principe ſans détruire toute l'évidence de la connoiſſance humaine, & établir un Pyrrhoniſme ridicule. Car nous ne pouvons juger des choſes que par les idées que nous en avons; puiſque nous n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant qu'elles ſont dans notre eſprit, & qu'elles n'y ſont que par leurs idées. Or ſi les jugemens que nous formons en conſiderant ces idées ne regardoient pas les choſes en elles-mêmes, mais ſeulement nos penſées; c'eſt-à dire, ſi de ce que je voi clairement qu'avoir trois angles égaux à deux droits eſt enfermé dans l'idée d'un triangle, je n'avois pas droit de conclure que dans la verité tout triangle a trois angles égaux à deux droits; mais ſeulement que je le penſe ainſi, il eſt viſible que nous n'aurions aucune connoiſſance des choſes, mais ſeulement de nos penſées: & par conſequent nous ne ſaurions rien des choſes que nous nous perſuadons ſavoir le plus certainement; mais nous ſaurions ſeulement que nous les penſons être de telle ſorte; ce qui détruiroit manifeſtement toutes les Sciences.

Et il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes qui demeurent ſerieuſement d'accord de cette conſequence, que nous ne ſavons d'aucune choſe ſi elle eſt vraie ou fauſſe en elle-même. Car il y en a de ſi ſimples & de ſi évidentes, comme, *Je penſe: Donc je ſuis: Le tout eſt plus grand que ſa partie*, qu'il eſt impoſſible de douter ſerieuſement ſi elles ſont telles en elles-mêmes que nous les concevons. La rai-

raiſon eſt, qu'on ne ſauroit en douter ſans y penſer, & on ne ſauroit y penſer ſans les croire vraies, & par conſequent on ne ſauroit en douter.

Neanmoins ce principe ſeul ne ſuffit pas pour juger de ce qui doit être reçu pour axiome. Car il y a des attributs qui ſont veritablement enfermés dans l'idée des choſes qui s'en peuvent neanmoins & s'en doivent démontrer, comme l'égalité de tous les angles d'un triangle à deux droits, ou de tous ceux d'un hexagone à huit droits. Mais il faut prendre garde ſi on n'a beſoin que de conſiderer l'idée d'une choſe avec une attention mediocre, pour voir clairement qu'un tel attribut y eſt enfermé, ou ſi de plus il eſt neceſſaire d'y joindre quelqu'autre idée pour s'appercevoir de cette liaiſon. Quand il n'eſt beſoin que de conſiderer l'idée, la propoſition peut être priſe pour axiome, ſur-tout ſi cette conſideration ne demande qu'une attention mediocre dont tous les eſprits ordinaires ſoient capables. Mais ſi on a beſoin de quelqu'autre idée que de l'idée de la choſe, c'eſt une propoſition qu'il faut demontrer. Ainſi l'on peut donner ces deux regles pour les axiomes:

I. REGLE.

Lorſque pour voir clairement qu'un attribut convient à un ſujet, comme pour voir qu'il convient au tout, d'être plus grand que ſa partie, on n'a beſoin que de conſiderer les deux idées du ſujet & de l'attribut avec une me-

diocre attention, en ſorte qu'on ne le puiſſe faire ſans s'appercevoir que l'idée de l'attribut eſt veritablement enfermée dans l'idée du ſujet, on a droit alors de prendre cette propoſition pour un axiome qui n'a pas beſoin d'être démontrée, parcequ'il a de lui-même toute l'évidence que lui pourroit donner la démonſtration, qui ne pourroit faire autre choſe ſinon de montrer que cet attribut convient au ſujet en ſe ſervant d'une troiſiéme idée pour montrer cette liaiſon; ce qu'on voit déja ſans l'aide d'aucune troiſiéme idée.

Mais il ne faut pas confondre une ſimple explication, quand même elle auroit quelque forme d'argument, avec une vraie démonſtration. Car il y a des axiomes qui ont beſoin d'être expliqués pour les faire mieux entendre, quoiqu'ils n'ayent pas beſoin d'être démontrés; l'explication n'étant autre choſe que de dire en autres termes & plus au long ce qui eſt contenu dans l'axiome, au lieu que la démonſtration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement.

2. REGLE.

Quand la ſeule conſideration des idées du ſujet & de l'attribut, ne ſuffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au ſujet, la propoſition qui l'affirme ne doit point être priſe pour axiome; mais elle doit être démontrée, en ſe ſervant de quelques autres idées pour faire voir cette liaiſon, comme on ſe ſert de l'idée des lignes paralleles pour montrer que les

trois

trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits.

Ces deux regles ſont plus importantes que l'on ne penſe. Car c'eſt un des defauts les plus ordinaires aux hommes, de ne ſe pas aſſez conſulter eux-mêmes dans ce qu'ils aſſûrent ou qu'ils nient; de s'en rapporter à ce qu'ils en ont ouï dire, ou ce qu'ils ont autrefois penſé, ſans prendre garde à ce qu'ils en penſeroient eux-mêmes s'ils conſideroient avec plus d'attention ce qui ſe paſſe dans leur eſprit; de s'arrêter plus au ſon des paroles qu'à leurs veritables idées; d'aſſûrer comme clair & évident ce qu'il leur eſt impoſſible de concevoir, & de nier comme faux ce qu'il leur ſeroit impoſſible de ne pas croire vrai, s'ils vouloient prendre la peine d'y penſer ſerieuſement.

Par exemple, ceux qui diſent que dans un morceau de bois outre ſes parties & leur ſituation, leur figure, leur mouvement ou leur repos, & les pores qui ſe trouvent entre ces parties, il y a encore une forme ſubſtancielle diſtinguée de tout cela, croient ne rien dire que de certain: & cependant ils diſent une choſe que ni eux ni perſonne n'a jamais compriſe, & ne comprendra jamais.

Que ſi au contraire on leur veut expliquer les effets de la nature par les parties inſenſibles dont les corps ſont compoſés, & par leur differente ſituation, grandeur, figure, mouvement ou repos, & par les pores qui ſe trouvent entre ces parties, & qui donnent ou ferment le paſſage à d'autres matieres, ils croient

croient qu'on ne leur dit que des chimeres, quoiqu'on ne leur dise rien qu'ils ne conçoivent très-facilement. Et même par un renversement d'esprit assez étrange, la facilité qu'ils ont à concevoir ces choses les porte à croire que ce ne sont pas les vraies causes des effets de la Nature, mais qu'elles sont plus mysterieuses & plus cachées: de sorte qu'ils sont plus disposés à croire ceux qui les leur expliquent par des principes qu'ils ne conçoivent point, que ceux qui ne se servent que de principes qu'ils entendent.

Et ce qui est encore assez plaisant, est que quand on leur parle de parties insensibles, ils croient être bien fondés à les rejetter, parce qu'on ne peut les leur faire voir ni toucher: & cependant ils se contentent de formes substancielles, de pesanteur, de vertu attractive, &c. que non seulement ils ne peuvent voir ni toucher, mais qu'ils ne peuvent même concevoir.

CHAPITRE VII.

Quelques axiomes importans & qui peuvent servir de principes à de grandes verités.

TOut le monde demeure d'accord qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes & principes, qui étant clairs & indubitables puissent nous servir de fondement pour connoître les choses les plus cachées. Mai ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les savoir.

ſavoir. Car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoiſſance, *Il eſt impoſſible que la même choſe ſoit & ne ſoit pas*, eſt très-clair & très-certain; mais je ne voi point de rencontre où il puiſſe jamais ſervir à nous donner aucune connoiſſance. Je croi donc que ceux-ci pourront être plus utiles. Je commencerai par celui que nous venons d'expliquer.

1. Axiome.

Tout ce qui eſt enfermé dans l'idée claire & diſtincte d'une choſe, en peut être affirmé avec verité.

2. Axiome.

L'exiſtence, au moins poſſible, eſt enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & diſtinctement.

Car dès là qu'une choſe eſt conçûë clairement, nous ne pouvons pas ne la point regarder comme pouvant être, puiſqu'il n'y a que la contradiction qui ſe trouve entre nos idées, qui nous fait croire qu'une choſe ne peut être. Or il ne peut y avoir de contradiction dans une idée, lorſqu'elle eſt claire & diſtincte.

3. Axiome.

Le neant ne peut être cauſe d'aucune choſe.

Il naît d'autres axiomes de celui-ci, qui en peuvent être appellés des corollaires, tels que ſont les ſuivans.

4. Axiome, ou 1. Corollaire du 3.

Aucune choſe, ni aucune perfection de cette choſe actuellement exiſtante, ne peut avoir le neant ou une choſe non exiſtante pour la cauſe de ſon exiſtance. 5. A-

5. Axiome, ou 2. Corollaire du 3.

Toute la realité ou perfection qui eſt dans une choſe ſe rencontre formellement ou éminemment dans ſa cauſe premiere & totale.

6. Axiome, ou 3. Corollaire du 3.

Nul corps ne ſe peut mouvoir ſoi même, c'eſt-à-dire, ſe donner le mouvement n'en ayant point.

Ce principe eſt ſi évident naturellement, que c'eſt ce qui a introduit les formes ſubſtancielles, & les qualités réelles de peſanteur & de legereté: Car les Philoſophes voyant d'une part qu'il étoit impoſſible que ce qui devoit être mu ſe mût ſoi-même, & s'étant fauſſement perſuadés de l'autre, qu'il n'y avoit rien hors la pierre qui pouſſât en bas une pierre qui tomboit, ils ſe ſont cru obligés de diſtinguer deux choſes dans une pierre, la matiere qui recevoit le mouvement, & la forme ſubſtancielle aidée de l'accident de la peſanteur qui le donnoit, ne prenant pas garde, ou qu'ils tomboient par là dans l'inconvenient qu'ils vouloient éviter, ſi cette forme étoit elle-même materielle, c'eſt-à-dire, une vraie matiere, ou que ſi elle n'étoit pas matiere, ce devoit être une ſubſtance qui en fût réellement diſtincte; ce qu'il leur étoit impoſſible de concevoir clairement, à moins que de la concevoir comme un eſprit, c'eſt-à-dire, une ſubſtance qui penſe, comme eſt veritablement la forme de l'homme, & non pas celle de tous les autres corps.

7. Axiome, ou 4. Corollaire du 3.

Nul corps n'en peut mouvoir un autre s'il n'eſt

n'eſt mu lui-même. Car ſi un corps étant en repos ne ſe peut donner le mouvement à ſoi-même, il le peut encore moins donner à un autre corps.

8. Axiome.

On ne doit pas nier ce qui eſt clair & évident, pour ne pouvoir comprendre ce qui eſt obſcur.

9. Axiome.

Il eſt de la nature d'un eſprit fini de ne pouvoir comprendre l'infini.

10. Axiome.

Le témoignage d'une perſonne infiniment puiſſante, infiniment ſage, infiniment bonne, & infiniment veritable, doit avoir plus de force pour perſuader notre eſprit, que les raiſons les plus convaincantes.

Car nous devons être plus aſſûrés que celui qui eſt infiniment intelligent ne ſe trompe pas, & que celui qui eſt infiniment bon ne nous trompe pas, que nous ne ſommes aſſûrés que nous ne nous trompons pas dans les choſes les plus claires.

Ces trois derniers axiomes ſont le fondement de la foi, de laquelle nous pourrons dire quelque choſe plus bas.

11. Axiome.

Les faits dont les ſens peuvent juger facilement, étant atteſtés par un très-grand nombre de perſonnes de divers temps, de diverſes nations, de divers interêts, qui en parlent comme les ſachant par eux-mêmes, & qu'on ne peut ſoupçonner avoir conſpiré enſemble pour appuyer un monſonge, doivent paſſer pour auſſi cer-

constans & indubitables, que si on les avoit vus de ses propres yeux.

C'est le fondement de la plûpart de nos connoissances, y ayant infiniment plus de choses que nous savons par cette voie, que ne sont celles que nous savons par nous-mêmes.

CHAPITRE VIII.

Des regles qui regardent les démonstrations.

UNe vraie démonstration demande deux choses: l'une, que dans la matiere il n'y ait rien que de certain & d'indubitable, l'autre, qu'il n'y ait rien de vicieux dans la forme d'argumenter. Or on aura certainement l'un & l'autre si l'on observe les deux regles que nous avons posées.

Car il n'y aura rien que de veritable & de certain dans la matiere, si toutes les propositions qu'on avancera pour servir de preuves, sont:

Ou les définitions des mots qu'on aura expliqués, qui étant arbitraires ne peuvent être contestées.

Ou les axiomes qui auront été accordés, & que l'on n'a point dû supposer s'ils n'étoient clairs & évidens d'eux-mêmes par la 3. regle.

Ou des propositions déja démontrées, & qui par consequent sont devenues claires & évidentes par la démonstration qu'on en a faite.

Ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque operation à fai-

à faire ; ce qui doit être auſſi indubitable que le reſte, puiſque cette conſtruction doit avoir été auparavant démontrée poſſible, s'il y avoit quelque doute qu'elle ne le fût pas.

Il eſt donc clair qu'en obſervant la premiere regle on n'avancera jamais pour preuve aucune propoſition qui ne ſoit certaine & évidente.

Il eſt auſſi aiſé de montrer qu'on ne pechera point contre la forme de l'argumentation, en obſervant la ſeconde regle, qui eſt de n'abuſer jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y ſubſtituer mentalement les définitions qui les reſtreignent & les expliquent.

Car s'il arrive jamais qu'on peche contre les regles des ſyllogiſmes, c'eſt en ſe trompant dans l'équivoque de quelque terme, & le prenant en un ſens dans l'une des propoſitions, & en un autre ſens dans l'autre : ce qui arrive principalement dans le moyen du ſyllogiſme, qui étant pris en deux divers ſens dans les deux premieres propoſitions, eſt le defaut le plus ordinaire des argumens vicieux. Or il eſt clair qu'on évitera ce defaut, ſi on obſerve cette ſeconde regle.

Ce n'eſt pas qu'il n'y ait encore d'autres vices de l'argumentation, outre celui qui vient de l'équivoque des termes ; mais c'eſt qu'il eſt preſque impoſſible qu'un homme d'un eſprit mediocre, & qui a quelque lumiere, y tombe jamais, ſur-tout en des matieres ſpeculatives. Et ainſi il ſeroit inutile d'avertir d'y prendre garde, & d'en donner des regles ; & cela ſeroit même nuiſible, parceque l'ap-

l'application qu'on auroit à ces regles superflues, pourroit divertir de l'attention qu'on doit avoir aux neceſſaires. Auſſi nous ne voyons point que les Geometres ſe mettent jamais en peine de la forme de leurs argumens, ni qu'ils ſongent à les conformer aux regles de la Logique, ſans qu'ils y manquent neanmoins, parceque cela ſe fait naturellement, & n'a point beſoin d'étude.

Il y a encore une obſervation à faire ſur les propoſitions qui ont beſoin d'être démontrées. C'eſt, qu'on ne doit pas mettre de ce nombre celles qui le peuvent être par l'application de la regle de l'évidence à chaque propoſition évidente. Car ſi cela étoit, il n'y auroit preſque point d'axiome qui n'eût beſoin d'être démontré, puiſqu'ils le peuvent être preſque tous par celui que nous avons dit pouvoir être pris pour le fondement de toute évidence: *Tout ce que l'on voit clairement être contenu dans une idée claire & diſtincte, en peut être affirmé avec verité.* On peut dire par exemple:

Tout ce qu'on voit clairement être contenu dans une idée claire & diſtincte en peut être affirmé avec verité:

Or on voit clairement que l'idée claire & diſtincte qu'on a du tout, enferme d'être plus grand que ſa partie;

Donc on peut affirmer avec verité que le tout eſt plus grand que ſa partie.

Mais quoique cette preuve ſoit très-bonne, elle n'eſt pas neanmoins neceſſaire, parceque notre eſprit ſupplée cette majeure, ſans avoir beſoin d'y faire une attention particuliere; &

ainſi

ainſi voit clairement & évidemment que le tout eſt plus grand que ſa partie, ſans qu'il ait beſoin de faire reflexion d'où lui vient cette évidence. Car ce ſont deux choſes differentes, de connoître évidemment une choſe, & de ſavoir d'où nous vient cette évidence.

CHAPITRE IX.

De quelques défauts qui ſe rencontrent d'ordinaire dans la methode des Geometres.

NOus avons vu ce que la methode des Geometres a de bon, que nous avons reduit à cinq regles qu'on ne peut trop avoir dans l'eſprit. Et il faut avouer qu'il n'y a rien de plus admirable que d'avoir découvert tant de choſes ſi cachées, & les avoir démontrées par des raiſons ſi fermes & ſi invincibles, en ſe ſervant de ſi peu de regles. De ſorte qu'entre tous les Philoſophes ils ont ſeuls cet avantage d'avoir banni de leur Ecole & de leurs Livres la conteſtation & la diſpute.

Neanmoins, ſi on veut juger des choſes ſans préoccupation, comme on ne peut leur ôter la gloire d'avoir ſuivi une voie beaucoup plus aſſûrée que tous les autres pour trouver la Verité, on ne peut nier auſſi qu'ils ne ſoient tombés en quelques défauts qui ne les détournent pas de leur fin, mais qui font ſeulement qu'ils n'y arrivent pas par la voie la plus droite & la plus commode. C'eſt ce que je tâcherai de montrer, en tirant d'Euclide même les exemples de ces défauts.

I. De-

I. DEFAUT.

Avoir plus de soin de la certitude que de l'évidence, & de convaincre l'esprit que de l'éclairer. Les Geometres sont louables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant; mais il semble qu'il n'ont pas assez pris garde qu'il ne suffit pas pour avoir une parfaite science de quelque verité, d'être convaincu que cela est vrai, si de plus on ne pénétre par des raisons prises de la nature de la chose même pourquoi cela est vrai. Car jusqu'à ce que nous soyons arrivés à ce point-là, notre esprit n'est point pleinement satisfait, & cherche encore une plus grande connoissance que celle qu'il a: ce qui est une marque qu'il n'a point encore la vraie Science. On peut dire que ce defaut est la source de presque tous les autres que nous remarquerons. Et ainsi il n'est pas necessaire de l'expliquer davantage, parceque nous le ferons assez dans la suite.

II. DEFAUT.

Prouver des choses qui n'ont pas besoin de preuves.

Les Geometres avouent qu'il ne faut pas s'arrêter à vouloir prouver ce qui est clair de soi-même: Ils le font neanmoins souvent, parceque s'étant plus attachés à convaincre l'esprit qu'à l'éclairer, comme nous venons de dire, ils croient qu'ils le convaincront mieux en trouvant quelque preuve des choses mêmes les plus évidentes, qu'en les pro-

po-

posant simplement, & laissant à l'esprit d'en reconnoitre l'évidence.

C'est ce qui a porté Euclide à prouver que les deux côtés d'un triangle pris ensemble sont plus grands qu'un seul, quoique cela soit évident par la seule notion de la ligne droite, qui est la plus courte longueur qui se puisse donner entre deux points, & la mesure naturelle de la distance d'un point à un point, ce qu'elle ne seroit pas si elle n'étoit aussi la plus courte de toutes les lignes qui puissent être tirées d'un point à un point.

C'est ce qui l'a encore porté à ne pas faire une demande, mais un problême qui doit être démontré, de *tirer une ligne égale à une ligne donnée*, quoique cela soit aussi facile & plus facile, que de faire un cercle ayant un rayon donné.

Ce defaut est venu sans doute de n'avoir pas considéré que toute la certitude & l'évidence de nos connoissances dans les Sciences naturelles, vient de ce principe: *Qu'on peut assûrer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire & distincte.* D'où il s'ensuit que si nous n'avons besoin pour connoître qu'un attribut est enfermé dans une idée, que de la simple consideration de l'idée, sans y en mêler d'autres, cela doit passer pour évident & pour clair, comme nous avons déja dit plus haut.

Je sai bien qu'il y a de certains attributs qui se voient plus facilement dans les idées que les autres. Mais je croi qu'il suffit qu'ils s'y puissent voir clairement avec une mediocre attention, & que nul homme qui aura l'esprit

bien fait n'en puiſſe douter ſérieuſement, pour regarder les propoſitions qui ſe tirent ainſi de la ſimple conſideration des idées, comme des principes qui n'ont point beſoin de preuves; mais au plus d'explication & d'un peu de diſcours. Ainſi je ſoûtiens qu'on ne peut faire un peu d'attention ſur l'idée d'une ligne droite, qu'on ne conçoive non ſeulement que ſa poſition ne dépend que de deux points: (ce qu'Euclide a pris pour une de ſes demandes) mais qu'on ne comprenne auſſi ſans peine & très-clairement, que ſi une ligne droite en coupe une autre, & qu'il y ait deux points dans la coupante, dont chacun ſoit également diſtant de deux points de la coupée, il n'y aura aucun autre point de la coupante qui ne ſoit également diſtant de ces deux points de la coupée: d'où il ſera aiſé de juger quand une ligne ſera perpendiculaire à une autre ſans ſe ſervir d'angle ni de triangle, dont on ne doit traiter qu'après avoir établi beaucoup de choſes, qu'on ne ſauroit démontrer que par les perpendiculaires.

Il eſt auſſi à remarquer que d'excellens Geometres emploient pour principes des propoſitions moins claires que celles-là; comme lorſqu'Archimede a établi ſes plus belles démonſtrations ſur cet axiome: *Que ſi deux lignes ſur le même plan ont les extrémités communes, & ſont courbées ou creuſes vers la même part, celle qui eſt contenue ſera moindre que celle qui la contient.*

J'avoue que ce defaut de prouver ce qui n'a pas beſoin de preuve, ne paroît pas grand, & qu'il

qu'il ne l'eſt pas auſſi en ſoi; mais il l'eſt beaucoup dans les ſuites, parceque c'eſt de là que naît ordinairement le renverſement de l'ordre naturel dont nous parlerons plus bas; cette envie de prouver ce qui devoit être ſuppoſé comme clair & évident de ſoi-même, ayant ſouvent obligé les Geometres de traiter des choſes, pour ſervir de preuve à ce qu'ils n'auroient point dû prouver, qui ne devroient être traitées qu'après ſelon l'ordre de la nature.

III. DEFAUT.

Démonſtrations par l'impoſſible.

Ces ſortes de démonſtrations qui montrent qu'une choſe eſt telle, non par ſes principes, mais par quelque abſurdité qui s'enſuivroit ſi elle étoit autrement, ſont très-ordinaires dans Euclide. Cependant il eſt viſible qu'elles peuvent convaincre l'eſprit, mais qu'elles ne l'éclairent point, ce qui doit être le principal fruit de la Science. Car notre eſprit n'eſt point ſatisfait, s'il ne ſait non ſeulement que la choſe eſt, mais pourquoi elle eſt; ce qui ne s'apprend point par une démonſtration qui reduit à l'impoſſible.

Ce n'eſt pas que ces démonſtrations ſoient tout à fait à rejetter: Car on s'en peut quelquefois ſervir pour prouver des negatives qui ne ſont proprement que des corollaires d'autres propoſitions, ou claires d'elles-mêmes, ou démontrées auparavant par une autre voie. Et alors cette ſorte de démonſtration en reduiſant à l'impoſſible, tient plutôt lieu d'explication que d'une démonſtration nouvelle.

Enfin on peut dire que ces démonſtrations

ne ſont recevables que quand on n'en peut donner d'autres, & que c'eſt une faute de s'en ſervir pour prouver ce qui ſe peut prouver poſitivement. Or il y a beaucoup de propoſitions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voie, qui ſe peuvent prouver autrement ſans beaucoup de difficulté.

IV. DEFAUT.

Démonſtrations tirées par des voies trop éloignées.

Ce defaut eſt très-commun parmi les Geometres. Ils ne ſe mettent pas en peine d'où les preuves qu'ils apportent ſont priſes, pourvu qu'elles ſoient convaincantes. Et cependant ce n'eſt que prouver les choſes très-imparfaitement, que de les prouver par des voies étrangeres, d'où elles ne dépendent point ſelon leur nature.

C'eſt ce qu'on comprendra mieux par quelques exemples. Euclide liv. 1. propoſ. 5. prouve qu'un triangle iſoſcele a les deux angles ſur la baze égaux en prolongeant également les côtés du triangle, & faiſant de nouveaux triangles qu'il compare les uns avec les autres.

Mais n'eſt-il pas incroyable qu'une choſe auſſi facile à prouver que l'égalité de ces angles ait beſoin de tant d'artifice pour être prouvée, comme s'il y avoit rien de plus ridicule, que de s'imaginer que cette égalité dépendît de ces triangles étrangers; au-lieu qu'en ſuivant le vrai ordre il y a pluſieurs voies très-faciles, très-courtes & très-naturelles pour prouver cette même égalité.

La

La 47. du 1. livre, où l'eſt prouvé que le quarré de la baze qui ſoûtient un angle droit, eſt égal aux deux quarrés des côtés, eſt une des plus eſtimées propoſitions d'Euclide. Et neanmoins il eſt aſſez clair que la maniere dont elle y eſt prouvée n'eſt point naturelle, puiſque l'égalité de ces quarrés ne dépend point de l'égalité des triangles qu'on prend pour moyen de cette démonſtration, mais de la proportion des lignes qu'il eſt aiſé de démontrer, ſans ſe ſervir d'aucune autre ligne que de la perpendiculaire du ſommet de l'angle droit ſur la baze.

Tout Euclide eſt plein de ces démonſtrations par des voies étrangeres.

V. DEFAUT.

N'avoir aucun ſoin du vrai ordre de la nature.

C'eſt ici le plus grand défaut des Geometres. Ils ſe ſont imaginés qu'il n'y avoit preſque aucun ordre à garder, ſinon que les premieres propoſitions pûſſent ſervir à demontrer les ſuivantes. Et ainſi, ſans ſe mettre en peine des regles de la veritable methode, qui eſt de commencer toûjours par les choſes les plus ſimples & les plus générales, pour paſſer enſuite aux plus compoſées & aux plus particulieres, ils brouillent toutes choſes, & traitent pêle-mêle les lignes & les ſurfaces, les triangles & les quarrés : prouvent par des figures les proprietés des lignes ſimples, & font une infinité d'autres renverſemens qui défigurent cette belle Science.

Les Elemens d'Euclide ſont tous pleins de ce défaut. Après avoir traité de l'étendue dans

les quatre premiers Livres, il traite généralement des proportions de toutes sortes de grandeurs dans le cinquiéme. Il reprend l'étendue dans le sixiéme, & traite des nombres dans le septiéme, huitiéme & neuviéme, pour recommencer au dixiéme à parler de l'étendue. Voilà pour le desordre général : Mais il est encore rempli d'une infinité d'autres particuliers. Il commence le premier Livre par la construction d'un triangle équilatere, & 22. propositions après il donne le moyen général de faire tout triangle de trois lignes droites données, pourvu que les deux soient plus grandes qu'une seule, ce qui emporte la construction particuliere d'un triangle équilatere sur une ligne donnée.

Il ne prouve rien des lignes perpendiculaires & des paralleles que par des triangles. Il mêle la dimension des surfaces à celles des lignes.

Il prouve livre 1. proposition 16. que le côté d'un triangle étant prolongé, l'angle exterieur est plus grand que l'un ou l'autre des opposés interieurement. Et 16. propositions plus bas il prouve que cet angle exterieur est égal aux deux opposés.

Il faudroit transcrire tout Euclide pour donner tous les exemples qu'on pourroit apporter de ce desordre.

VI. DEFAUT.

Ne se point servir de divisions & de partitions.

C'est encore un autre defaut dans la methode des Geometres, de ne se point servir de divisions & de partitions. Ce n'est pas qu'ils ne marquent toutes les especes des genres qu'ils traitent; mais c'est simplement en définissant les

les termes, & mettant toutes les définitions de ſuite, ſans marquer qu'un genre a tant d'eſpeces, & qu'il n'en peut pas avoir davantage, parceque l'idée générale du genre ne peut recevoir que tant de différences; ce qui donne beaucoup de lumiere pour pénétrer la nature du genre & des eſpeces.

Par exemple, on trouvera dans le 1. livre d'Euclide les définitions de toutes les eſpeces de triangles. Mais qui doute que ce ne fût une choſe bien plus claire de dire ainſi:

Le triangle ſe peut diviſer ſelon les côtés, ou ſelon les angles.

Car les côtés ſont

ou { tous égaux, & il s'appelle *Equilatere.*
deux ſeulement égaux, & il s'appelle *Iſoſcele.*
tous trois inégaux, & il s'appelle *Scalene.*

Les Angles ſont

ou { tous trois aigus, & il s'appelle *Oxygone.*
deux ſeulement aigus, & alors le 3. eſt
ou { droit, & il s'appelle *Rectangle.*
obtus, & il s'appelle *Amblygone.*

Il eſt même beaucoup mieux de ne donner cette diviſion du triangle, qu'après avoir expliqué & démontré toutes les propriétés du triangle en général, d'où l'on aura appris qu'il faut neceſſairement que deux angles au moins du triangle ſoient aigus, parceque les trois enſemble ne ſauroient valoir plus de deux droits.

Ce defaut retombe dans celui de l'ordre, qui ne voudroit point qu'on traitât, ni même qu'on définît les eſpeces, qu'après avoir bien connu le genre; ſur tout quand il y a beaucoup de choſes à dire du genre qui peut être expliqué ſans parler des eſpeces.

CHAPITRE X.

Réponſe à ce que diſent les Geometres ſur ce ſujet.

IL y a des Geometres qui croient avoir juſtifié ces defauts, en diſant qu'ils ne ſe mettent pas en peine de cela; qu'il leur ſuffit de ne rien dire qu'ils ne prouvent d'une maniere convaincante; & qu'ils ſont par là aſſûrés d'avoir trouvé la Verité, qui eſt leur unique but.

On avoue auſſi que ces défauts ne ſont pas ſi conſiderables, qu'on ne ſoit obligé de reconnoître, que de toutes les Sciences humaines il n'y en a point qui ayent été mieux traitées que celles qui ſont compriſes ſous le nom général de Mathematiques; mais on prétend ſeulement qu'on y pourroit encore ajoûter quelque choſe qui les rendroit plus parfaites, & que quoique la principale choſe qu'ils ayent dû y conſiderer, eſt de ne rien avancer que de veritable, il auroit été néanmoins à ſouhaiter qu'ils euſſent eu plus d'attention à la maniere la plus naturelle de faire entrer la Verité dans l'eſprit.

Car ils ont beau dire qu'ils ne ſe ſoucient pas du vrai ordre, ni de prouver par des voies naturelles ou éloignées, pourvu qu'ils faſſent ce qu'ils prétendent, qui eſt de convaincre; ils ne peuvent pas changer par là la nature de notre eſprit, ni faire que nous n'ayons une connoiſſance beaucoup plus nette, plus entiere, & plus parfaite des choſes que nous ſavons par leurs vraies cauſes & leurs vrais principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voies obliques & étrangeres.

Et

Et il eſt de même indubitable qu'on apprend avec une facilité incomparablement plus grande, & qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enſeigne dans le vrai ordre; parceque les idées qui ont une ſuite naturelle s'arrangent bien mieux dans notre memoire, & ſe réveillent bien plus aiſément les unes les autres.

On peut dire même que ce qu'on a ſu une fois pour en avoir pénétré la vraie raiſon, ne ſe retient pas par memoire, mais par jugement; & que cela devient tellement propre, qu'on ne le peut oublier; au-lieu que ce qu'on ne ſait que par des démonſtrations qui ne ſont point fondées ſur des raiſons naturelles, s'échappe aiſément, & ſe retrouve difficilement quand il nous eſt une fois ſorti de la memoire, parceque notre eſprit ne nous fournit point de voie pour le retrouver.

Il faut donc demeurer d'accord qu'il eſt en ſoi beaucoup mieux de garder cet ordre, que de ne le point garder. Mais tout ce que pourroient dire des perſonnes équitables, eſt qu'il faut negliger un petit inconvenient lorſqu'on ne peut l'éviter ſans tomber dans un plus grand: Qu'ainſi c'eſt un inconvenient de ne pas toûjours garder le vrai ordre; mais qu'il vaut mieux neanmoins ne le pas garder, que de manquer à prouver invinciblement ce que l'on avance, & s'expoſer à tomber dans quelque erreur & quelque paralogiſme, en recherchant de certaines preuves qui peuvent être plus naturelles, mais qui ne ſont pas ſi convaincantes, ni ſi exemtes de tout ſoupçon de tromperie.

Cette réponſe eſt très-raiſonnable. Et j'avoue

voue qu'il faut préferer à toutes choſes l'aſſurance de ne ſe point tromper, & qu'il faut negliger le vrai ordre ſi on ne le peut ſuivre ſans perdre beaucoup de la force des démonſtrations & s'expoſer à l'erreur. Mais je ne demeure pas d'accord qu'il ſoit impoſſible d'obſerver l'un & l'autre, & je m'imagine qu'on pourroit faire des Elemens de Geometrie, où toutes choſes ſeroient traitées dans leur ordre naturel, toutes les propoſitions prouvées par des voies très-ſimples & très-naturelles, & où tout neanmoins ſeroit très-clairement démontré. [C'eſt ce qu'on a depuis executé dans les NOUVEAUX ELEMENS DE GEOMETRIE, & particulierement dans la nouvelle édition qui vient de paroître.]

CHAPITRE XI.

La methode des Sciences reduite à huit regles principales.

ON peut conclure de tout ce que nous venons de dire, que pour avoir une methode qui ſoit encore plus parfaite que celle qui eſt en uſage parmi les Geometres, on doit ajoûter deux ou trois regles aux cinq que nous avons propoſées dans le Chapitre II. De ſorte que toutes ces regles ſe peuvent réduire à huit :

Dont les deux premiéres regardent les idées, & ſe peuvent rapporter à la 1. Partie de cette Logique.

La 3. & la 4. regardent les axiomes, & ſe peuvent rapporter à la 2. Partie.

La

La 5. & la 6. regardent les raisonnemens, & se peuvent rapporter à la 3. Partie.

Et les deux dernieres regardent l'ordre, & se peuvent rapporter à la 4. Partie.

Deux regles touchant les définitions.

1. Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir.

2. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déja expliqués.

Deux regles pour les axiomes.

3. Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.

4. Recevoir pour évident ce qui n'a besoin que d'un peu d'attention pour être reconnu veritable.

Deux regles pour les démonstrations.

5. Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précedé, ou les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront déja été démontrées.

6. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent & qui les expliquent.

Deux regles pour la methode.

7. Traiter les choses, autant qu'il se peut, dans leur ordre naturel, en commençant par les plus générales & les plus simples, & expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux especes particulieres.

8. Diviser, autant qu'il se peut, chaque genre en toutes ses especes, chaque tout en toutes ses parties, & chaque difficulté en tous ses cas.

J'ai ajoûté à ces deux regles, *autant qu'il se peut*, parcequ'il eſt vrai qu'il arrive beaucoup de rencontres où on ne peut pas les obſerver à la rigueur, ſoit à cauſe des bornes de l'eſprit humain, ſoit à cauſe de celles qu'on a été obligé de donner à chaque Science.

Ce qui fait qu'on y traite ſouvent d'une eſpece, ſans qu'on y puiſſe traiter tout ce qui appartient au genre: comme on traite du cercle dans la Geometrie commune, ſans rien dire en particulier de la ligne courbe qui en eſt le genre, qu'on ſe contente ſeulement de définir.

On ne peut pas auſſi expliquer d'un genre tout ce qui s'en pourroit dire, parceque cela ſeroit ſouvent trop long; mais il ſuffit d'en dire tout ce qu'on en veut dire avant que de paſſer aux eſpeces.

Mais je croi qu'une Science ne peut être traitée parfaitement, qu'on n'ait grand égard à ces deux dernieres regles, auſſi-bien qu'aux autres, & qu'on ne ſe reſolve à ne s'en point diſpenſer que par neceſſité, ou pour une grande utilité.

CHAPITRE XII.

De ce que nous connoiſſons par la Foi, ſoit humaine, ſoit divine.

TOut ce que nous avons dit juſqu'ici regarde les Sciences humaines purement humaines, & les connoiſſances qui ſont fondées ſur l'évidence de la Raiſon. Mais avant que de finir, il eſt bon de parler d'une autre ſorte de connoiſ-

noiſſance, qui ſouvent n'eſt pas moins certaine ni moins évidente en ſa maniere, qui eſt celle que nous tirons de l'autorité.

Car il y a deux voies générales qui nous font croire qu'une choſe eſt vraie. La premiere eſt la connoiſſance que nous en avons par nous-mêmes, pour en avoir reconnu & recherché la verité, ſoit par nos ſens, ſoit par notre Raiſon; ce qui ſe peut appeller généralement *Raiſon*, parceque les ſens mêmes dépendent du jugement de la Raiſon; ou *Science*, prenant ici ce nom plus généralement qu'on ne le prend dans les Ecoles, pour toute connoiſſance d'un objet, tirée de l'objet même.

L'autre voie eſt l'autorité des perſonnes dignes de creance, qui nous aſſûrent qu'une telle choſe eſt, quoique par nous-mêmes nous n'en ſachions rien; ce qui s'appelle Foi, ou creance, ſelon cette parole de ſaint Auguſtin: *Quod ſcimus, debemus Rationi; quod credimus, Auctoritati.*

Mais comme cette autorité peut être de deux ſortes, de Dieu ou des hommes, il y a auſſi deux ſortes de Foi, divine & humaine.

La Foi divine ne peut être ſujette à erreur, parceque Dieu ne peut ni nous tromper, ni être trompé.

La Foi humaine eſt de ſoi-même ſujette à erreur, parceque tout homme eſt menteur, ſelon l'Ecriture; & qu'il ſe peut faire que celui qui nous aſſûrera une choſe comme veritable ſera lui-même trompé. Et neanmoins, ainſi que nous avons déja marqué ci-deſſus,

il y a des choſes que nous ne connoiſſons que par une foi humaine, que nous devons tenir pour auſſi certaines & auſſi indubitables, que ſi nous en avions des démonſtrations mathematiques : comme ce que l'on ſait par une relation conſtante de tant de perſonnes, qu'il eſt moralement impoſſible qu'elles euſſent pu conſpirer enſemble pour aſſûrer la même choſe, ſi elle n'étoit vraie. Par exemple, les hommes ont aſſez de peine naturellement à concevoir qu'il y ait des Antipodes : cependant, quoique nous n'y ayons pas été, & qu'ainſi nous n'en ſachions rien que par une foi humaine, il faudroit être fou pour ne le pas croire : Et il faudroit de même avoir perdu le ſens pour douter ſi jamais Ceſar, Pompée, Ciceron, Virgile ont été ; & ſi ce ne ſont point des perſonnages feints, comme ceux des Amadis.

Il eſt vrai qu'il eſt ſouvent aſſez difficile de marquer préciſément quand la foi humaine eſt parvenue à cette certitude, & quand elle n'y eſt pas encore parvenue. Et c'eſt ce qui fait tomber les hommes en deux égaremens oppoſés ; dont l'un eſt de ceux qui croient trop legerement ſur les moindres bruits, & l'autre, de ceux qui mettent ridiculement la force de l'eſprit à ne pas croire les choſes les mieux atteſtées, lorſqu'elles choquent les préventions de leur eſprit. Mais on peut neanmoins marquer de certaines bornes qu'il faut avoir paſſées pour avoir cette certitude humaine, & d'autres au-delà deſquelles on l'a certainement, en laiſſant un milieu entre ces

ces deux sortes de bornes, qui approche plus de la certitude ou de l'incertitude, selon qu'il approche plus des unes ou des autres.

Que si on compare ensemble les deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est, la Raison, & la Foi; il est certain que la Foi suppose toûjours quelque raison: Car comme dit saint Augustin dans sa Lettre 122. & en beaucoup d'autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui est au-dessus de nôtre Raison, si la Raison même ne nous avoit persuadé qu'il y a des choses que nous faisons bien de croire, quoique nous ne soyons pas encore capables de les comprendre. Ce qui est principalement vrai à l'égard de la Foi divine, parceque la vraie Raison nous apprend que Dieu étant la Verité même, il ne nous peut tromper en ce qu'il nous revele de sa nature ou de ses mysteres. D'où il paroît qu'encore que nous soyons obligés de captiver notre entendement pour obeïr à JESUS-CHRIST, comme dit saint Paul, nous ne le faisons pas neanmoins aveuglément & déraisonnablement, ce qui est l'origne de toutes les fausses Religions; mais avec connoissance de cause, & parceque c'est une action raisonnable que de se captiver de la sorte sous l'autorité de Dieu, lorsqu'il nous a donné des preuves suffisantes, comme sont les miracles & autres évenemens prodigieux, qui nous obligent de croire que c'est lui-même qui a découvert aux hommes les verités que nous devons croire.

Il est certain en second lieu, que la Foi divine

vine doit avoir plus de force sur notre esprit que notre propre Raison. Et cela par la Raison même qui nous fait voir qu'il faut toûjours préferer ce qui est plus certain à ce qui l'est moins, & qu'il est plus certain que ce que Dieu dit est veritable, que ce que notre Raison nous persuade, parceque Dieu est plus incapable de nous tromper que notre Raison d'être trompée.

Neanmoins, à considerer les choses exactement, jamais ce que nous voyons évidemment par la Raison, ou par le fidelle rapport des sens, n'est opposé à ce que la Foi divine nous enseigne. Mais ce qui fait que nous le croyons, est que nous ne prenons pas garde à quoi se doit terminer l'évidence de notre Raison & de nos sens. Par exemple, nos sens nous montrent clairement dans l'Eucharistie de la rondeur & de la blancheur; mais nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y apperçoivent de la rondeur & de la blancheur; & ainsi la Foi n'est point contraire à l'évidence de nos sens lorsqu'elle nous dit que ce n'est point la substance du pain qui n'y est plus, ayant été changée au Corps de JESUS-CHRIST par le mystere de la Transsubstantiation, & que nous n'y voyons plus que les especes & les apparences du pain qui demeurent, quoique la substance n'y soit plus.

Notre Raison de même nous fait voir qu'un seul corps n'est pas en même temps en divers lieux, ni deux corps en un même lieu; mais cela se doit entendre de la condition naturelle des

des corps, parceque ce ſeroit un defaut de Raiſon de s'imaginer que notre eſprit étant fini, il pût comprendre juſqu'où peut aller la puiſſance de Dieu qui eſt infinie. Et ainſi lorſque les heretiques, pour détruire les myſteres de la foi, comme la Trinité, l'Incarnation, & l'Euchariſtie, oppoſent ces prétendues impoſſibilités qu'ils tirent de la Raiſon; ils s'éloignent en cela même viſiblement de la Raiſon, en prétendant pouvoir comprendre par leur eſprit l'étendue infinie de la puiſſance de Dieu. C'eſt pourquoi il ſuffit de répondre à toutes ces objections ce que ſaint Auguſtin dit ſur le même ſujet de la pénétration des corps, *ſed nova ſunt, ſed inſolita ſunt, ſed contra naturæ curſum notiſſimum ſunt, quia magna, quia mira, quia divina, & eò magis vera, certa, firma.*

CHAPITRE XIII.

Quelques regles pour bien conduire ſa Raiſon dans la creance des évenemens qui dépendent de la foi humaine.

L'Uſage le plus ordinaire du bon ſens, & de cette puiſſance de notre ame qui nous fait diſcerner le vrai d'avec le faux, n'eſt pas dans les Sciences ſpeculatives, auſquelles il y a ſi peu de perſonnes qui ſoient obligées de s'appliquer: mais il n'y a gueres d'occaſions où on l'emploie plus ſouvent, & où elle ſoit plus neceſſaire, que dans le jugement que l'on porte de ce qui ſe paſſe tous les jours parmi les hommes.

Je

Je ne parle point du jugement que l'on fait ſi une action eſt bonne ou mauvaiſe, digne de louange ou de blâme, parceque c'eſt à la Morale à le regler, mais ſeulement de celui que l'on porte touchant la verité ou la fauſſeté des évenemens humains, ce qui ſeul peut regarder la Logique, ſoit qu'on les conſidere comme paſſés, comme lorſqu'il ne s'agit que de ſavoir ſi on les doit croire ou ne les pas croire: ou qu'on les conſidere dans le temps à venir, comme lorſqu'on apprehende qu'ils n'arrivent, ou qu'on eſpere qu'ils arriveront, ce qui regle nos craintes & nos eſperances.

Il eſt certain qu'on peut faire quelques reflexions ſur ce ſujet, qui ne ſeront peut-être pas inutiles, & qui pourroient au-moins ſervir à éviter des fautes où pluſieurs perſonnes tombent pour n'avoir pas aſſez conſulté les regles de la Raiſon.

La premiere reflexion eſt, qu'il faut mettre une extrême difference entre deux ſortes de verités: les unes qui regardent ſeulement la nature des choſes & leur eſſence immuable indépendamment de leur exiſtence; & les autres qui regardent les choſes exiſtantes, & ſur-tout les évenemens humains & contingens, qui peuvent être & n'être pas quand il s'agit de l'avenir, & qui pouvoient n'avoir pas été quand il s'agit du paſſé. J'entens tout ceci ſelon leurs cauſes prochaines, en faiſant abſtraction de leur ordre immuable dans la providence de Dieu, parceque d'une part il n'empêche point la contingence, & que de l'autre

tre ne nous étant pas connu, il ne contribue rien à nous faire croire les choſes.

Dans la premiere ſorte de verités, comme tout y eſt neceſſaire, rien n'eſt vrai qu'il ne ſoit univerſellement vrai; & ainſi nous devons conclure qu'une choſe eſt fauſſe ſi elle eſt fauſſe en un ſeul cas.

Mais ſi on penſe ſe ſervir des mêmes regles dans la croyance des évenemens humains, on n'en jugera jamais que fauſſement, ſi ce n'eſt par hazard, & on y fera mille faux raiſonnemens.

Car ces évenemens étant contingens de leur nature, il ſeroit ridicule d'y chercher une verité neceſſaire: & ainſi un homme ſeroit tout-à-fait déraiſonnable qui n'en voudroit croire aucun, que quand on lui auroit fait voir qu'il ſeroit abſolument neceſſaire que la choſe ſe fût paſſée de la ſorte.

Et il ne ſeroit pas moins déraiſonnable, s'il me vouloit obliger d'en croire quelqu'un, comme ſeroit la converſion du Roi de la Chine à la Religion Chrétienne, par cette ſeule raiſon que cela n'eſt pas impoſſible. Car un autre qui m'aſſûreroit du contraire ſe pouvant ſervir de la même raiſon, il eſt clair que cela ſeul ne pourroit pas me déterminer à croire l'un plutôt que l'autre.

Il faut donc poſer pour une maxime certaine & indubitable dans cette rencontre, que la ſeule poſſibilité d'un évenement n'eſt pas une raiſon ſuffiſante pour me le faire croire; & que je puis auſſi avoir raiſon de le croire, quoique je ne juge pas impoſſible que le contrai-

re

re ſoit arrivé: de ſorte que de deux évenemens je pourrai avoir raiſon de croire l'un & de ne pas croire l'autre, quoique je les croye tous deux poſſibles.

Mais par où me déterminerai-je donc à croire l'un plutôt que l'autre, ſi je les juge tous deux poſſibles? Ce ſera par cette maxime.

Pour juger de la verité d'un évenement, & me déterminer à le croire ou à ne le pas croire, il ne le faut pas conſiderer nuement & en lui-même, comme on feroit une propoſition de Geometrie; mais il faut prendre garde à toutes les circonſtances qui l'accompagnent, tant interieures qu'exterieures. J'appelle circonſtances interieures celles qui appartiennent au fait même, & exterieures celles qui regardent les perſonnes par le témoignage deſquelles nous ſommes portés à le croire. Cela étant fait, ſi toutes ces circonſtances ſont telles, qu'il n'arrive jamais ou fort rarement que de pareilles circonſtances ſoient accompagnées de fauſſeté, notre eſprit ſe porte naturellement à croire que cela eſt vrai, & il a raiſon de le faire, ſur-tout dans la conduite de la vie, qui ne demande pas une plus grande certitude que cette certitude morale, & qui ſe doit même contenter en pluſieurs rencontres de la plus grande probabilité.

Que ſi au contraire ces circonſtances ne ſont pas telles qu'elles ne ſe trouvent fort ſouvent avec la fauſſeté, la Raiſon veut ou que nous demeurions en ſuſpens, ou que nous tenions pour faux ce qu'on nous dit quand nous ne voyons aucune apparence que cela ſoit vrai, en

encore que nous n'y voyions pas une entiere impossibilité.

On demande, par exemple, si l'histoire du baptême de Constantin par S. Sylvestre est vraie ou fausse. Baronius la croit vraie; le Cardinal du Perron, l'Evêque Sponde, le P. Petau, le P. Morin, & les plus habiles gens de l'Eglise la croient fausse. Si on s'arrêtoit à la seule possibilité, on n'auroit pas droit de la rejetter. Car elle ne contient rien d'absolument impossible, & il est même possible, absolument parlant, qu'Eusebe qui témoigne le contraire, ait voulu mentir pour favoriser les Ariens, & que les Peres qui l'ont suivi ayent été trompés par son témoignage. Mais si on se sert de la regle que nous venons d'établir, qui est de considerer quelles sont les circonstances de l'un ou de l'autre baptême de Constantin, & qui sont celles qui ont plus de marques de verité, on trouvera que ce sont celles du dernier. Car d'une part il n'y a pas grand sujet de s'appuyer sur le témoignage d'un Ecrivain aussi fabuleux qu'est l'Auteur des Actes de S. Sylvestre, qui est le seul ancien qui ait parlé du baptême de Constantin à Rome; & de l'autre, il n'y a aucune apparence qu'un homme aussi habile qu'Eusebe eût osé mentir en rapportant une chose aussi célébre qu'étoit le baptême du premier Empereur qui avoit rendu la liberté à l'Eglise, & qui devoit être connue de toute la terre, lorsqu'il l'écrivoit, puisque ce n'étoit que quatre ou cinq ans après la mort de cet Empereur.

Il y a neanmoins une exception à cette regle, dans laquelle on se doit contenter de la possibilité

lité & de la vraiſemblance. C'eſt quand un fait qui eſt d'ailleurs ſuffiſamment atteſté, eſt combatu par des inconveniens & des contrarietés apparentes avec d'autres hiſtoires. Car alors il ſuffit que les ſolutions qu'on apporte à ces contrarietés ſoient poſſibles & vraiſemblables; & c'eſt agir contre la Raiſon que d'en demander des preuves poſitives, parceque le fait en ſoi étant ſuffiſamment prouvé, il n'eſt pas juſte de demander qu'on en prouve de la même ſorte toutes les circonſtances. Autrement on pourroit douter de mille hiſtoires très-aſſûrées, qu'on ne peut accorder avec d'autres qui ne le ſont pas moins, que par des conjectures qu'il eſt impoſſible de prouver poſitivement.

On ne ſauroit, par exemple, accorder ce qui eſt rapporté dans les Livres des Rois & dans ceux des Paralipomenes des années des regnes de divers Rois de Juda, & d'Iſrael, qu'en donnant à quelques-uns de ces Rois deux commencemens de regne, l'un du vivant, & l'autre après la mort de leurs peres. Que ſi on demande quelle preuve on a qu'un tel Roi a regné quelque temps avec ſon pere, il faut avouer qu'on n'en a point de poſitive; mais il ſuffit que ce ſoit une choſe poſſible, & qui eſt arrivée aſſez ſouvent en d'autres rencontres, pour avoir droit de la ſupoſer comme une circonſtance neceſſaire pour allier des hiſtoires d'ailleurs très-certaines.

C'eſt pourquoi il n'y a rien de plus ridicule que les efforts qu'ont fait quelques heretiques de ce dernier ſiecle, pour prouver que S. Pierre n'a jamais été à Rome. Ils ne peuvent nier que cet-

cette verité ne ſoit atteſtée par tous les Auteurs Eccleſiaſtiques, & même les plus anciens, comme Papias, S. Denys de Corinthe, Caïus, S. Irenée, Tertullien, ſans qu'il s'en trouve aucun qui l'ait nié. Et neanmoins ils s'imaginent la pouvoir ruiner par des conjectures, comme par exemple, que S. Paul ne fait pas mention de ſaint Pierre dans ſes Epîtres écrites de Rome; & quand on leur répond que ſaint Pierre pouvoit être alors hors de Rome, parcequ'on ne prétend pas qu'il y ait été tellement attaché, qu'il n'en ſoit ſouvent ſorti pour aller prêcher l'Evangile en d'autres lieux, ils repliquent que cela ſe dit ſans preuve, ce qui eſt impertinent, parceque le fait qu'ils conteſtent étant une des verités les plus aſſûrées de l'Hiſtoire Eccleſiaſtique, c'eſt à eux qui le combattent de faire voir qu'il contient des contrarietés avec l'Ecriture, & il ſuffit à ceux qui le ſoûtiennent de reſoudre ces prétendues contrarietés, comme on fait celles de l'Ecriture même, à quoi nous avons montré que la poſſibilité ſuffiſoit.

CHAPITRE XIV.

Application de la Regle précedente à la creance des Miracles.

LA regle qui vient d'être expliquée eſt ſans doute très-importante pour bien conduire ſa Raiſon dans la creance des faits particuliers; & faute de l'obſerver on eſt en danger de tomber en des extrémités dangereuſes de credulité & d'incredulité.

Car il y en a, par exemple, qui feroient conſcien-

ſcience de douter d'aucun miracle, parcequ'ils ſe ſont mis dans l'eſprit qu'ils ſeroient obligés de douter de tous s'ils doutoient d'aucun, & qu'ils ſe perſuadent que ce leur eſt aſſés de ſavoir que tout eſt poſſible à Dieu, pour croire tout ce qu'on leur dit des effets de ſa Toute-puiſſance.

D'autres au-contraire s'imaginent ridiculement qu'il y a de la force d'eſprit de douter de tous les miracles, ſans en avoir d'autre raiſon, ſinon qu'on en a ſouvent raconté qui ne ſe ſont pas trouvés veritables, & qu'il n'y a pas plus de ſujet de croire les uns que les autres.

La diſpoſition des premiers eſt bien meilleure que celle des derniers; mais il eſt vrai neanmoins que les uns & les autres raiſonnent également mal.

Ils ſe jettent de part & d'autre ſur les lieux communs. Les premiers en font ſur la puiſſance & ſur la bonté de Dieu, ſur les miracles certains qu'ils apportent pour preuve de ceux dont on doute, & ſur l'aveuglement des libertins qui ne veulent croire que ce qui eſt proportionné à leur Raiſon. Tout cela eſt fort bon en ſoi, mais très-foible pour nous perſuader d'un miracle en particulier: puiſque Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire; que ce n'eſt pas un argument qu'un miracle ſoit arrivé, de ce qu'il en eſt arrivé de ſemblables en d'autres occaſions; & qu'on peut être fort bien diſpoſé à croire ce qui eſt au-deſſus de la Raiſon, ſans être obligé de croire tout ce qu'il plaît aux hommes de nous raconter, comme étant au-deſſus de la Raiſon.

Les

Les derniers font des lieux communs d'une autre ſorte. *La verité* (dit * l'un d'eux) *& le menſonge ont leurs viſages conformes, le port, le goût, & les allûres pareilles; nous les regardons de même œuil. J'ai vu la naiſſance de pluſieurs miracles de mon temps. Encore qu'ils s'étouffent en naiſſant, nous ne laiſſons pas de prévoir le train qu'ils euſſent pris s'ils euſſent vêcu leur âge. Car il n'eſt que de trouver le bout du fil, on dévide tant qu'on veut, & il y a plus loin de rien à la plus petite choſe du monde, qu'il n'y a de celle-là juſqu'à la plus grande. Or les premiers qui ſont abbreuvés de ce commencement d'étrangeté, venant à ſemer leur hiſtoire, ſentent par les oppoſitions qu'on leur fait, où loge la difficulté de la perſuaſion, & vont calfeutrant cet endroit de quelque piece fauſſe. L'erreur particuliere fait premierement l'erreur publique; & à ſon tour après l'erreur publique fait l'erreur particuliere. Ainſi va tout ce bâtiment, s'étoffant & ſe formant de main en main: de maniere que le plus éloigné témoin en eſt mieux inſtruit que le plus voiſin, & le dernier informé mieux perſuadé que le premier.*

Ce diſcours eſt ingenieux, & peut être utile pour ne ſe pas laiſſer emporter à toutes ſortes de bruits. Mais il y auroit de l'extravagance d'en conclure généralement qu'on doit tenir pour ſuſpect tout ce qui ſe dit des miracles. Car il eſt certain que cela ne regarde au plus que ce qu'on ne ſait que par des bruits communs, ſans remonter juſqu'à l'origine; & il faut avouer qu'il n'y a pas grand ſujet de s'aſſûrer de ce qu'on ne ſauroit que de cette ſorte.

* Montagne, Liv. III. Ch. XI.

Mais qui ne voit qu'on peut faire auſſi un lieu commun oppoſé à celui-là, qui ſera pour le moins auſſi-bien fondé? Car comme il y a quelques miracles qui ſe trouveroient peu aſſûrés ſi l'on remontoit juſqu'à la ſource, il y en a auſſi qui s'étouffent dans la memoire des hommes, ou qui trouvent peu de creance dans leur eſprit, parcequ'ils ne veulent pas prendre la peine de s'en informer. Notre eſprit n'eſt pas ſujet à une ſeule eſpece de maladie, il y en a de differentes, & de toutes contraires. Il y a une ſotte ſimplicité qui croit les choſes les moins croyables. Mais il y a auſſi une ſotte préſomtion, qui condamne comme faux tout ce qui paſſe les bornes étroites de ſon eſprit. On a ſouvent de la curioſité pour des bagatelles, & l'on n'en a point pour des choſes importantes. De fauſſes hiſtoires ſe répandent par tout, & de très-veritables n'ont point de cours.

Que peu de gens ſavent le miracle arrivé de notre temps à Faremouſtier, en la perſonne d'une Religieuſe tellement aveugle qu'il lui reſtoit à peine la forme des yeux, qui recouvra la vûe en un moment par l'attouchement des Reliques de ſainte Fare, comme je le ſai d'une perſonne qui l'a vûe dans les deux états!

S. Auguſtin dit qu'il y avoit de ſon temps beaucoup de miracles très-certains, qui étoient connus de peu de perſonnes, & qui, quoique très-remarquables & très-étonnans, ne paſſoient pas d'un bout de la ville à l'autre. C'eſt ce qui le porta à faire écrire & reciter devant le peuple ceux qui ſe trouveroient aſſûrés, & il remarque dans le 22. Livre de la Cité de Dieu,

qu'il

qu'il s'en étoit fait dans la seule ville d'Hippone près de soixante & dix depuis deux ans qu'on y avoit bâti une chapelle en l'honneur de S. Etienne, sans beaucoup d'autres qu'on n'avoit pas écrits, qu'il témoigne neanmoins avoir su très-certainement.

On voit donc assez qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de se conduire par des lieux communs en ces rencontres, soit pour embrasser tous les miracles, soit pour les rejetter tous; mais qu'il les faut examiner par leurs circonstances particulieres, & par la fidelité & la lumiere des témoins qui les rapportent.

La pieté n'oblige pas un homme de bon sens de croire tous les miracles rapportés dans la Legende dorée, ou dans Metaphraste, parceque ces Auteurs sont remplis de tant de fables, qu'il n'y a pas sujet de s'assûrer de rien sur leur témoignage seul, comme le Cardinal Bellarmin n'a pas fait difficulté de l'avouer du dernier.

Mais je soûtiens que tout homme de bon sens, quand il n'auroit point de pieté, doit reconnoître pour veritables les miracles que S. Augustin raconte dans ses Confessions ou dans la Cité de Dieu être arrivés devant ses yeux ou dont il témoigne avoir été très-particulierement informé par les personnes mêmes à qui les choses étoient arrivées; comme d'un aveugle gueri à Milan en présence de tout le peuple, par l'attouchement des reliques de S. Gervais & de S. Protais, qu'il rapporte dans ses Confessions, & dont il dit dans le 22. Livre de la Cité de Dieu, chap. 8. *Miraculum quod Mediolani factum est cùm illic essemus, quando illumi-*

natus est cœcus, ad multorum notitiam potuit pervenire; quia & grandis est civitas, & ibi erat tunc Imperator, & immenso populo teste res gesta est concurrente ad corpora Martyrum Gervasii & Protasii.

D'une femme guerie en Afrique, par des fleurs qui avoient touché aux Reliques de saint Etienne, comme il le témoigne au même lieu.

D'une Dame de qualité guerie d'un cancer jugé incurable, par le signe de la croix qu'elle y fit faire par une nouvelle baptisée, selon la revelation qu'elle en avoit eue.

D'un enfant mort sans batême, dont la mere obtint la resurrection par les prieres qu'elle en fit à St. Etienne, en lui disant avec une grande foi: *Saint Martyr, rendez-moi mon fils. Vous savez que je ne demande sa vie qu'afin qu'il ne soit pas éternellement séparé de Dieu.*

Supposé que les choses soient arrivées comme il les rapporte, il n'y a point de personne raisonnable qui n'y doive reconnoître le doigt de Dieu. Et ainsi tout ce qui resteroit à l'incredulité seroit de douter du témoignage même de S. Augustin, & de s'imaginer qu'il a alteré la verité pour autoriser la Religion Chrétienne dans l'esprit des Payens. Or c'est ce qui ne se peut dire avec la moindre couleur.

Premierement, parcequ'il n'est point vraisemblable qu'un homme judicieux eût voulu mentir en des choses si publiques, où il auroit pu être convaincu de mensonge par une infinité de témoins, ce qui n'auroit pu tourner qu'à la honte de la Religion Chrétienne. Secondement, parcequ'il n'y eut jamais personne plus enne-

ennemi du mensonge que ce Saint, sur-tout en matiere de Religion, ayant établi par des Livres entiers, non seulement qu'il n'est jamais permis de mentir ; mais que c'est un crime horrible de le faire sous prétexte d'attirer plus facilement les hommes à la foi.

Et c'est ce qui doit causer un extrême étonnement de voir que les heretiques de ce temps, qui regardent S. Augustin comme un homme très-éclairé & très-sincere, n'ayent pas consideré que la maniere dont ils parlent de l'invocation des Saints, & de la veneration des Reliques, comme d'un culte superstitieux & qui tient de l'idolatrie, va à la ruine de toute la Religion. Car il est visible que c'est lui ôter un de ses plus solides fondemens, que d'ôter aux vrais miracles l'autorité qu'ils doivent avoir pour la confirmation de la Verité. Et il est clair que c'est détruire entierement cette autorité des miracles, que de dire que Dieu en fasse pour récompenser un culte superstitieux & idolâtre. Or c'est proprement ce que les heretiques font en traitant d'une part le culte que les Catholiques rendent aux Saints & à leurs Reliques, d'une superstition criminelle ; & ne pouvant nier de l'autre, que les plus grands amis de Dieu, tel qu'a été S. Augustin, par leur propre confession, ne nous ayent assûrés que Dieu a gueri des maux incurables, illuminé des aveugles, & ressuscité des morts, pour récompenser la devotion de ceux qui invoquoient les Saints & reveroient leurs Reliques.

En verité cette seule consideration devroit faire reconnoître à tout homme de bon sens la

fauſſeté de la Religion prétendue Reformée.

Je me ſuis un peu étendu ſur cet exemple célébre du jugement qu'on doit faire de la verité des faits, pour ſervir de regle dans les rencontres ſemblables, parcequ'on s'y égare de la même ſorte. Chacun croit que c'eſt aſſez pour les décider de faire un lieu commun, qui n'eſt ſouvent compoſé que de maximes, leſquelles non ſeulement ne ſont pas univerſellement vraies, mais qui ne ſont pas même probables, lorſqu'elles ſont jointes avec les circonſtances particulieres des faits que l'on examine. Il faut joindre les circonſtances, & non les ſéparer; parcequ'il arrive ſouvent qu'un fait qui eſt peu probable ſelon une ſeule circonſtance, qui eſt ordinairement une marque de fauſſeté, doit être eſtimé certain ſelon d'autres circonſtances; & qu'au contraire un fait qui nous paroîtroit vrai ſelon une certaine circonſtance qui eſt d'ordinaire jointe avec la Verité, doit être jugé faux ſelon d'autres qui affoibliſſent celle-là, comme on expliquera dans le chapitre ſuivant.

CHAPITRE XV.

Autres remarques ſur le même ſujet de la creance des évenemens.

IL y a encore une autre remarque très-importante à faire ſur la creance des évenemens. C'eſt qu'entre les circonſtances qu'on doit conſiderer pour juger ſi on les doit croire, ou ſi on ne les doit pas croire, il y en a qu'on peut appeller des circonſtances communes, parcequ'elles ſe rencontrent en beaucoup de faits, & qu'el-

qu'elles se trouvent incomparablement plus souvent jointes à la Verité qu'à la Fausseté: & alors si elles ne sont point contrebalancées par d'autres circonstances particulieres qui affoiblissent ou qui ruinent dans notre esprit les motifs de creance qu'il tiroit de ces circonstances communes, nous avons raison de croire ces évenemens, sinon certainement, au moins très-probablement: ce qui nous suffit quand nous sommes obligés d'en juger; car comme nous nous devons contenter d'une certitude morale dans les choses qui ne sont pas susceptibles d'une certitude metaphysique, lors aussi que nous ne pouvons pas avoir une entiere certitude morale, le mieux que nous puissions faire quand nous sommes engagés à prendre parti, est d'embrasser le plus probable, puisque ce seroit un renversement de la Raison d'embrasser le moins probable.

Que si au contraire ces circonstances communes qui nous auroient porté à croire une chose, se trouvent jointes à d'autres circonstances particulieres qui ruinent dans notre esprit, comme nous venons de dire, les motifs de creance qu'il tiroit de ces circonstances communes; ou qui même soient telles qu'il soit fort rare que de semblables circonstances ne soient pas accompagnées de fausseté, nous n'avons plus alors la même raison de croire cet évenement: Mais ou notre esprit demeure en suspens, si les circonstances particulieres ne font qu'affoiblir le poids des circonstances communes, ou il se porte à croire que le fait est faux si elles sont telles qu'elles soient ordinaire-

ment des marques de fauſſeté. Voici un exemple qui peut éclaircir cette remarque.

C'eſt une circonſtance commune à beaucoup d'actes, d'être ſignés par deux Notaires, c'eſt-à-dire, par deux perſonnes publiques, qui ont d'ordinaire grand interêt de ne point commettre de fauſſeté; parcequ'il y va non ſeulement de leur conſcience & de leur honneur, mais auſſi de leur bien & de leur vie. Cette ſeule conſideration ſuffit, ſi nous ne ſavons point d'autres particularités d'un contrat, pour croire qu'il n'eſt point antidaté; non qu'il n'y en puiſſe avoir d'antidatés, mais parcequ'il eſt certain que de mille contrats il y en a 999. qui ne le ſont point: De ſorte qu'il eſt incomparablement plus probable que ce contrat que je voi eſt l'un des 999. que non pas qu'il ſoit cet unique qui entre mille ſe peut trouver antidaté. Que ſi la probité des Notaires qui l'ont ſigné m'eſt parfaitement connue, je tiendrai alors pour très-certain qu'ils n'y auront point commis de fauſſeté.

Mais ſi à cette circonſtance commune d'être ſigné par deux Notaires, qui m'eſt une raiſon ſuffiſante, quand elle n'eſt point combattue par d'autres, d'ajoûter foi à la date d'un contrat, on y joint d'autres circonſtances particulieres, comme que ces Notaires ſoient diffamés pour être ſans honneur & ſans conſcience, & qu'ils ayent pu avoir un grand interêt à cette falſification, cela ne me fera pas encore conclure que ce contrat eſt antidaté, mais diminuera le poids qu'auroit en ſans cela dans mon eſprit la ſignature de deux Notaires pour me faire croire qu'il

qu'il ne le feroit pas. Que si de plus je puis découvrir d'autres preuves positives de cette antidate, ou par témoins, ou par des argumens très-forts, comme seroit l'impuissance où un homme auroit été de prêter vingt mille écus en un temps où l'on montreroit qu'il n'auroit pas eu cent écus vaillant, je me déterminerai alors à croire qu'il y a de la fausseté dans ce contrat; & ce seroit une prétention très-déraisonnable de vouloir m'obliger ou à ne pas croire ce contrat antidaté, ou à reconnoître que j'avois tort de supposer que les autres où je ne voyois pas les mêmes marques de fausseté ne l'étoient pas, puisqu'ils le pouvoient être comme celui-là.

On peut appliquer tout ceci à des matieres qui causent souvent des disputes parmi les doctes. On demande si un Livre est veritablement d'un Auteur dont il a toûjours porté le nom: ou si les actes d'un Concile sont vrais ou supposés.

Il est certain que le préjugé est pour l'Auteur qui est depuis long-temps en possession d'un Ouvrage; & pour la verité des actes d'un Concile que nous lisons tous les jours: & qu'il faut des raisons considerables pour nous faire croire le contraire nonobstant ce préjugé.

C'est pourquoi un fort habile homme de ce temps ayant voulu montrer que la Lettre de saint Cyprien au Pape Etienne sur le sujet de Martien Evêque d'Arles, n'est pas de ce saint Martyr, il n'en a pu persuader les Savans, ses conjectures ne leur ayant pas paru assez fortes pour ôter à saint Cyprien une piece qui a toûjours porté son nom, & qui a une parfaite ressemblance de stile avec ses autres Ouvrages.

C'eſt en vain auſſi que Blondel & Saumaiſe ne pouvant répondre à l'argument qu'on tire des Lettres de S. Ignace pour la ſuperiorité de l'Evêque au deſſus des Prêtres dès le commencement de l'Egliſe, ont voulu prétendre que toutes ces Lettres étoient ſuppoſées, ſelon même qu'elles ont été imprimées par Iſaac Voſſius & Uſſerius ſur l'ancien manuſcrit Grec de la Bibliotheque de Florence; & ils ont été refutés par ceux de leur parti, parcequ'avouant, comme ils font, que nous avons les mêmes Lettres qui ont été citées par Euſebe, par S. Jerôme, par Theodoret, & même par Origene, il n'y a aucune apparence que les Lettres de S. Ignace ayant été recueillies par ſaint Polycarpe, ces veritables Lettres ſoient diſparues, & qu'on en ait ſuppoſé d'autres dans le temps qui s'eſt paſſé entre S. Polycarpe & Origene, ou Euſebe; outre que ces Lettres de S. Ignace que nous avons maintenant, ont un certain caractere de ſainteté & de ſimplicité ſi propre à ces tems Apoſtoliques, qu'elles ſe défendent toutes ſeules contre ces vaines accuſations de ſuppoſition & de fauſſeté.

Enfin toutes les difficultés que M. le Cardinal du Perron a propoſées contre la Lettre du Concile d'Afrique au Pape S. Celeſtin, touchant les appellations au S. Siege, n'ont point empêché qu'on n'ait cru depuis, comme auparavant, qu'elle a été veritablement écrite par ce Concile.

Mais il y a neanmoins d'autres rencontres où les raiſons particulieres l'emportent ſur cette raiſon générale d'une longue poſſeſſion.

Ainſi

Ainſi quoique la Lettre de S. Clement à S. Jacques Evêque de Jeruſalem, ait été traduite par Ruffin il y a près de treize cens ans, & qu'elle ſoit alleguée comme étant de ſaint Clement, par un Concile de France il y a plus de douze cens ans; il eſt toutefois difficile de ne pas avouer qu'elle eſt ſuppoſée, puiſque ſaint Jacques Evêque de Jeruſalem ayant été martyriſé avant ſaint Pierre, il eſt impoſſible que ſaint Clement lui ait écrit depuis la mort de ſaint Pierre, comme le ſuppoſe cette Lettre.

De même, quoique les commentaires de ſaint Paul attribués à S. Ambroiſe, ayent été cités ſous ſon nom par un très-grand nombre d'Auteurs, & l'œuvre imparfait ſur S. Matthieu ſous celui de S. Chryſoſtome, tout le monde neanmoins convient aujourd'hui qu'ils ne ſont pas de ces Saints; mais d'autres Auteurs anciens engagés dans beaucoup d'erreurs.

Enfin les Actes que nous voyons des Conciles de Sinueſſe ſous Marcellin, de deux ou trois de Rome ſous S. Sylveſtre, & d'un autre de Rome ſous Sixte III. ſeroient ſuffiſans pour nous perſuader de la verité de ces Conciles, s'ils ne contenoient rien que de raiſonnable, & qui eût du rapport au temps qu'on attribue à ces Conciles: mais ils en contiennent tant de déraiſonnables, & qui ne conviennent point à ces temps-là, qu'il y a grande apparence qu'ils ſont faux & ſuppoſés.

Voilà quelques remarques qui peuvent ſervir en ces ſortes de jugemens. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'elles ſoient de ſi grand uſage, qu'elles empêchent toûjours qu'on ne s'y

trompe. Tout ce qu'elles peuvent au-plus, eſt de faire éviter les fautes les plus groſſieres, & d'accoûtumer l'eſprit à ne ſe pas laiſſer emporter par des lieux communs, qui ayant quelque verité en général, ne laiſſent pas d'être faux en beaucoup d'occaſions particulieres, ce qui eſt une des plus grandes ſources des erreurs des hommes.

CHAPITRE XVI.

Du jugement qu'on doit faire des accidens futurs.

CEs regles qui ſervent à juger des faits paſſés, peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir. Car comme l'on doit croire probablement qu'un fait eſt arrivé, lorſque les circonſtances certaines que l'on connoît ſont ordinairement jointes avec ce fait; on doit croire auſſi probablement qu'il arrivera, lorſque les circonſtances préſentes ſont telles qu'elles ſont ordinairement ſuivies d'un tel effet. C'eſt ainſi que les Medecins peuvent juger du bon ou du mauvais ſuccès des maladies; les Capitaines des évenemens futurs d'une guerre, & que l'on juge dans le monde de la plûpart des affaires contingentes.

Mais à l'égard des accidens où l'on a quelque part, & que l'on peut ou procurer, ou empêcher en quelque ſorte par ſes ſoins, en s'y expoſant, ou en les évitant, il arrive à pluſieurs perſonnes de tomber dans une illuſion qui eſt d'autant plus trompeuſe, qu'elle leur paroît plus raiſonnable. C'eſt qu'ils ne regardent que la grandeur & la conſequence de l'avantage qu'ils ſouhaîtent, ou de l'inconvenient qu'ils crai-

craignent, sans considerer en aucune sorte l'apparence & la probabilité qu'il y a que cet avantage ou cet inconvenient arrive ou n'arrive pas.

Ainsi lorsque c'est quelque grand mal qu'ils apprehendent, comme la perte de la vie ou de tout leur bien, ils croient qu'il est de la prudence de ne negliger aucune précaution pour s'en garantir: Et si c'est quelque grand bien, comme le gain de cent mille écus, ils croient que c'est agir sagement que de tâcher de l'obtenir si le hazard en coûte peu, quelque peu d'apparence qu'il y ait qu'on y reüssisse.

C'est par un raisonnement de cette sorte, qu'une Princesse ayant ouï dire que des personnes avoient été accablées par la chute d'un plancher, ne vouloit jamais ensuite entrer dans une maison sans l'avoir fait visiter auparavant; & elle étoit tellement persuadée qu'elle avoit raison, qu'il lui sembloit que tous ceux qui agissoient autrement étoient imprudens.

C'est aussi l'apparence de cette raison qui engage diverses personnes en des précautions incommodes & excessives pour conserver leur santé. C'est ce qui en rend d'autres défians jusques à l'excès dans les plus petites choses, parcequ'ayant été quelquefois trompés, ils s'imaginent qu'ils le seront de même dans toutes les autres affaires. C'est ce qui attire tant de gens aux Loteries: Gagner, disent-ils, vingt mille écus pour un écu, n'est-ce pas une chose bien avantageuse? Chacun croit être cet heureux à qui le grand lot arrivera; & personne ne fait reflexion que s'il est, par exemple, de vingt mille écus, il sera peut-être trente mille fois

plus probable pour chaque particulier qu'il ne l'obtiendra pas, que non pas qu'il l'obtiendra.

Le defaut de ce raisonnement est, que pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien, ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considerer le bien & le mal en soi, mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas; & regarder geometriquement la proportion que toutes ces choses ont ensemble: ce qui peut être éclairci par cet exemple.

Il y a des jeux où dix personnes mettant chacun un écu, il n'y en a qu'un qui gagne le tout, & tous les autres perdent: ainsi chacun n'est au hazard que de perdre un écu, & en peut gagner neuf. Si l'on ne consideroit que le gain & la perte en soi, il sembleroit que tous y ont de l'avantage: mais il faut de plus considerer que si chacun peut gagner neuf écus, & n'est au hazard que d'en perdre un, il est aussi neuf fois plus probable à l'égard de chacun qu'il perdra son écu, & ne gagnera pas les neuf. Ainsi chacun a pour soi neuf écus à esperer, un écu à perdre, neuf degrés de probabilité de perdre un écu, & un seul de gagner les neuf écus: Ce qui met la chose dans une parfaite égalité.

Tous les jeux qui sont de cette sorte sont équitables, autant que les jeux le peuvent être, & ceux qui sont hors de cette proportion sont manifestement injustes. Et c'est par là qu'on peut faire voir qu'il y a une injustice évidente dans ces especes de jeu, qu'on appelle Loteries, parceque le maître de loterie prenant d'ordinaire sur le tout une dixiéme partie pour son préciput, tout le corps des joueurs est dupé en la mê-

même maniere que ſi un homme jouoit à un jeu égal, c'eſt-à dire, où il y a autant d'apparence de gain que de perte, dix piſtoles contre neuf. Or ſi cela eſt deſavantageux à tout le corps, cela l'eſt auſſi à chacun de ceux qui le compoſent, puiſqu'il arrive de là que la probabilité de la perte ſurpaſſe plus la probabilité du gain, que l'avantage qu'on eſpere ne ſurpaſſe le deſavantage auquel on s'expoſe, qui eſt de perdre ce qu'on y met.

Il y a quelquefois ſi peu d'apparence dans le ſuccès d'une choſe, que quelque avantageuſe qu'elle ſoit, & quelque petite que ſoit celle que l'on hazarde pour l'obtenir, il eſt utile de ne la pas hazarder. Ainſi ce ſeroit une ſotiſe de jouer vingt ſols contre dix millions de livres, ou contre un Royaume, à condition que l'on ne pourroit le gagner, qu'au cas qu'un enfant arrangeant au hazard les lettres d'une Imprimerie, compoſât tout d'un coup les vingt premiers Vers de l'Eneïde de Virgile: Auſſi, ſans qu'on y penſe, il n'y a point de moment dans la vie où l'on ne la hazarde plus qu'un Prince ne hazardera ſon Royaume en le jouant à cette condition.

Ces reflexions paroiſſent petites, & elles le ſont en effet ſi on en demeure là; mais on les peut faire ſervir à des choſes plus importantes: & le principal uſage qu'on en doit tirer, eſt de nous rendre plus raiſonnables dans nos eſperances & dans nos craintes. Il y a, par exemple, beaucoup de perſonnes qui ſont dans une frayeur exceſſive lorſqu'ils entendent tonner. Si le tonnerre les fait penſer à Dieu & à la mort,

mort, à la bonne heure, on n'y ſauroit trop penſer: mais ſi c'eſt le ſeul danger de mourir par le tonnerre, qui leur cauſe cette apprehenſion extraordinaire, il eſt aiſé de leur faire voir qu'elle n'eſt pas raiſonnable. Car de deux millions de perſonnes c'eſt beaucoup s'il y en a une qui meure en cette maniere; & on peut dire même qu'il n'y a gueres de mort violente qui ſoit moins commune. Puis donc que la crainte d'un mal doit être proportionnée non ſeulement à la grandeur du mal, mais auſſi à la probabilité de l'évenement, comme il n'y a gueres de genre de mort plus rare que de mourir par le tonnerre, il n'y en a gueres auſſi qui nous dût cauſer moins de crainte, vu même que cette crainte ne ſert de rien pour nous le faire éviter.

C'eſt par là non ſeulement qu'il faut détromper ces perſonnes qui apportent des précautions extraordinaires & importunes pour conſerver leur vie & leur ſanté, en leur montrant que ces précautions ſont un plus grand mal que ne peut être le danger ſi éloigné de l'accident qu'ils craignent; mais qu'il faut auſſi deſabuſer tant de perſonnes qui ne raiſonnent gueres autrement dans leurs entrepriſes qu'en cette maniere: Il y a du danger en cette affaire, donc elle eſt mauvaiſe: il y a de l'avantage dans celle-ci, donc elle eſt bonne, puiſque ce n'eſt ni par le danger, ni par les avantages, mais par la proportion qu'ils ont entr'eux qu'il en faut juger.

Il eſt de la nature des choſes finies de pouvoir être ſurpaſſées, quelque grandes qu'elles

les ſoient, par les plus petites, ſi on les multiplie ſouvent, ou que ces petites choſes ſurpaſſent plus les grandes en vraiſemblance de l'évenement, qu'elles n'en ſont ſurpaſſées en grandeur. Ainſi le moindre petit gain peut ſurpaſſer le plus grand qu'on ſe puiſſe imaginer, ſi le petit eſt ſouvent reïteré, ou ſi ce grand bien eſt tellement difficile à obtenir, qu'il ſurpaſſe moins le petit en grandeur, que le petit ne le ſurpaſſe en facilité. Et il en eſt de même des maux que l'on apprehende, c'eſt-à-dire, que le moindre petit mal peut être plus conſiderable que le plus grand mal qui n'eſt pas infini, s'il le ſurpaſſe par cette proportion.

Il n'y a que les choſes infinies, comme l'éternité & le ſalut, qui ne peuvent être égalées par aucun avantage temporel : & ainſi on ne les doit jamais mettre en balance avec aucune des choſes du monde. C'eſt pourquoi le moindre degré de facilité pour ſe ſauver vaut mieux que tous les biens du monde joints enſemble; & le moindre peril de ſe perdre eſt plus conſiderable que tous les maux temporels conſiderés ſeulement comme maux.

Ce qui ſuffit à toutes les perſonnes raiſonnables pour leur faire tirer cette concluſion, par laquelle nous finirons cette Logique : Que la plus grande de toutes les imprudences eſt, d'employer ſon temps & ſa vie à autre choſe qu'à ce qui peut ſervir à en acquerir une qui ne finira jamais, puiſque tous les biens, & tous les maux de cette vie ne ſont rien en comparaiſon de ceux de l'autre, & que le danger de tomber dans ces maux eſt très-grand, auſſi-

aussi-bien que la difficulté d'acquerir ces biens.

Ceux qui tirent cette conclusion, & qui la suivent dans la conduite de leur vie, sont prudens & sages, fussent-ils peu justes dans tous les raisonnemens qu'ils font sur les matieres de science; & ceux qui ne la tirent pas, fussent-ils justes dans tout le reste, sont traités dans l'Ecriture de fous & d'insensés, & font un mauvais usage de la Logique, de la Raison, & de la vie.

FIN.

TABLE

Des Discours & Chapitres.

PREMIER DISCOURS,

Où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle Logique. 1.

SECOND DISCOURS.

Contenant la réponse aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique. 19

La Logique ou l'Art de penser. 38

PREMIERE PARTIE,

Contenant les reflexions sur les idées, ou sur la premiere action de l'esprit, qui s'appelle concevoir.

CHAPITRE PREMIER.

DEs idées selon leur nature & leur origine. 42

CHAP. II. *Des idées considerées selon leurs objets.* 53
CHAP. III. *Des dix Categories d'Aristote.* 59
CHAP. IV. *Des idées des choses, & des idées des signes.* 63
CHAP. V. *Des idées considerées selon leur composition ou simplicité.* 67
Où il est parlé de la maniere de connoître par abstraction ou précision. Ibid.
CHAP. VI. *Des idées considerées selon leur généralité, particularité & singularité.* 72
CHAP. VII. *Des cinq sortes d'idées universelles, genres, especes, differences, propres, accidens.* 75
CHAP. VIII. *Des termes complexes, & de leur universalité ou particularité.* 84
CHAP. IX. *De la clarté & distinction des idées, & de leur obscurité & confusion.* 93
CHAP. X. *Quelques exemples de ces idées confuses & obscures, tirés de la Morale.* 105
CHAP. XI. *D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.* 116
CHAP. XII. *Du remede à la confusion qui naît dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots; où il est parlé de la necessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert, & de la difference de la définition des choses d'avec la définition des noms.* 121
CHAP. XIII. *Observations importantes touchant la définition des noms.* 128
CHAP. XIV. *D'une autre sorte de définitions de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.* 133

CHAP.

CHAP. XV. *Des idées que l'esprit ajoûte à celles qui sont précisément signifiées par les mots.* 143

SECONDE PARTIE,

Contenant les reflexions que les hommes ont faites sur leurs jugemens.

CHAPITRE PREMIER.

DEs mots par rapport aux Propositions. 150
CHAP. II. *Du Verbe.* 160
CHAP. III. *Ce que c'est qu'une proposition: & des quatre sortes de propositions.* 168
CHAP. IV. *De l'opposition entre les propositions qui ont même sujet & même attribut.* 173
CHAP. V. *Des propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.* 176
CHAP. VI. *De la nature des propositions incidentes qui sont partie des propositions complexes.* 181
CHAP. VII. *De la fausseté qui se peut trouver dans les termes complexes, & dans les propositions incidentes.* 187
CHAP. VIII. *Des propositions complexes selon l'affirmation ou la negation; & d'une espece de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent* modales. 193
CHAP. IX. *Des diverses sortes de propositions composées.* 197

CHAP. X. *Des propoſitions compoſées dans le ſens.* 206
CHAP. XI. *Obſervations pour reconnoître dans quelques propoſitions exprimées d'une maniere moins ordinaire, quel en eſt le ſujet & quel en eſt l'attribut.* 217
CHAP. XII. *Des ſujets confus équivalens à deux ſujets.* 220
CHAP. XIII. *Autres obſervations pour reconnoître ſi les propoſitions ſont univerſelles ou particulieres.* 225
CHAP. XIV. *Des propoſitions où l'on donne aux ſignes le nom des choſes.* 236
CHAP. XV. *Des deux ſortes de propoſitions qui ſont de grand uſage dans les Sciences, la Diviſion & la Définition. Et premierement de la Diviſion.* 244
CHAP. XVI. *De la définition qu'on appelle définition de choſes.* 250
CHAP. XVII. *De la converſion des propoſitions, où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la negation, dont cette converſion dépend. Et premierement de la nature de l'affirmation.* 256
CHAP. XVIII. *De la converſion des propoſitions affirmatives.* 260
CHAP. XIX. *De la nature des propoſitions negatives.* 263
CHAP. XX. *De la converſion des propoſitions negatives.* 265

TROI-

TROISIE'ME PARTIE.
Du Raiſonnement.

CHAPITRE PREMIER.

DE la nature du raiſonnement, & des diverſes eſpeces qu'il y en peut avoir. 268
CHAP. II. *Diviſion des ſyllogiſmes en ſimples & en conjonctifs; & des ſimples en incomplexes & en complexes.* 272
CHAP. III. *Regles générales des ſyllogiſmes ſimples incomplexes.* 274
CHAP. IV. *Des figures & des modes des ſyllogiſmes en général. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.* 283
CHAP. V. *Regles, modes, & fondement de la premiere figure.* 287
CHAP. VI. *Regles, modes, & fondement de la ſeconde figure.* 291
CHAP. VII. *Regles, modes, & fondement de la troiſiéme figure.* 295
CHAP. VIII. *Des modes de la quatriéme figure.* 298
CHAP. IX. *Des ſyllogiſmes complexes, & comment on les peut reduire aux ſyllogiſmes communs, & en juger par les mêmes regles.* 303
CHAP. X. *Principe général, par lequel, ſans aucune reduction aux figures & aux modes, on peut juger de la bonté ou défaut de tout ſyllogiſme.* 312
CHAP. XI. *Application de ce principe général à pluſieurs ſyllogiſmes qui paroiſſent embarraſſés.* 317
CHAP. XII. *Des ſyllogiſmes conjonctifs.* 322

CHAP.

CHAP. XIII. *Des syllogismes dont la conclusion est conditionnelle.* 329
CHAP. XIV. *Des enthymemes & des sentences enthymematiques.* 335
CHAP. XV. *Des syllogismes composés de plus de trois propositions.* 338
CHAP. XVI. *Des dilemmes.* 342
CHAP. XVII. *Des Lieux ou de la methode de trouver des argumens. Combien cette methode est de peu d'usage.* 346
CHAP. XVIII. *Division des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique, & de Metaphysique.* 353
CHAP. XIX. *Des diverses manieres de mal raisonner, que l'on appelle sophismes.* 361
CHAP. XX. *Des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, & dans les discours ordinaires.* 391

QUATRIE'ME PARTIE.

De la Methode. 438

CHAPITRE PREMIER.

DE la Science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connoît par l'esprit, sont plus certaines que ce que l'on connoît par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance necessaire. 439
CHAP. II. *Des deux sortes de methode, Analyse & Synthese. Exemple de l'Analyse.* 453
CHAP. III. *De la methode de composition & particulierement de celle qu'observent les Geometres.* 465

CHAP.

CHAP. IV. *Explication plus particuliere de ces regles; & premierement de celles qui regardent les définitions.* 468
CHAP. V. *Que les Geometres semblent n'avoir pas toûjours bien compris la difference qu'il y a entre la définition des mots, & la définition des choses.* 475
CHAP. VI. *Des regles qui regardent les axiomes, c'est à dire, les propositions claires & évidentes par elles-mêmes.* 479
CHAP. VII. *Quelques axiomes importans, & qui peuvent servir de principes à de grandes verités.* 488
CHAP. VIII. *De regles qui regardent les démonstrations.* 492
CHAP. IX. *De quelques defauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la methode des Geometres.* 495
CHAP. X. *Réponse à ce que disent les Geometres sur ce sujet.* 504
CHAP. XI. *La methode des Sciences reduite à huit regles principales.* 506
CHAP. XII. *De ce que nous connoissons par la foi, soit humaine, soit divine.* 508
CHAP. XIII. *Quelques regles pour bien conduire sa Raison dans la creance des évenemens qui dépendent de la foi humaine.* 513
CHAP. XIV. *Application de la regle précedente à la creance des miracles.* 519
CHAP. XV. *Autres remarques sur le même sujet de la creance des évenemens.* 526
CHAP. XVI. *Du jugement qu'on doit faire des accidens futurs.* 532

Fin de la Table.